Weissmahr Béla

ISTEN LÉTE ÉS MIVOLTA



TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR II/1

Weissmahr Béla, Istén léte és mivolta

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

WEISSMAHR BÉLA

Isten léte és mivolta

Róma 1980

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

ELŐSZÓ

A teológia « az Istenről való tudomány », ezért az Isten létének és mivoltának kérdése számára központi jelentőségű. Az Isten létének és mivoltának kérdése egyben filozófiai kérdés is, a valóságot megérteni akaró, a lét egészét értelmezni törekvő emberi értelem magától is felveti ezt a kérdést. Ebből érthető, hogy sorozatunkon belül az istenkérdést filozófiailag is tárgyalnunk kell. Az értelmi ismeret ugyanis a hitnek mindig belső mozzanata.

Jelen kötetünkben az istenkérdés filozófiai problematikájára szorítkozunk; a vallás általánosabb kérdéseivel a Vallásbölcseleti bevezetés (*TKK I/3*), *teológiai oldalával pedig az* Egy az Isten (*TKK II/2*) *és* A Szentháromság (*TKK II/3*) *című kötetek foglalkoznak.*

Módszerünk az lesz, hogy miután tisztáztuk az Isten értelmi megismerésének feltételeit, az Isten létére utaló egyes tények rendszeres kifejtése által előterjesztünk néhány « istenbizonyítást ». Ezt követően az ateizmus filozófiai problémáját tárgyaljuk, végül pedig a filozófiai megismerés szemszögéből foglalkozunk az Isten mivoltával.

München, 1980. október 28.

VÁLOGATOTT IRODALOM

Brugger, Walter: *Summe einer philosophischen Gotteslehre,* München (Joh. Berchmans) 1979. 583 l. Bőséges bibliográfiával.

Donceel, Joseph F.: *The Searching Mind. An Introduction to a Philosophy of God,* Notre Dame - London (University of Notre Dame Press) 1979. 231 l.

Labarrière, Pierre-Jean: *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel, decision de liberté,* Paris (Desclée) 1977. 250 l.

Martin, James Alfred: *The New Dialogue Between Philosophy and Theology,* London (A. et Ch. Black) 1966. 211 l.

Ogiermann, Helmut: *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage,* München-Salzburg (A. Pustet) 1974. 297 l.

de Pater, Wim A.: *Theologische Sprachlogik,* München (Kösel) 1971. 191 l.

Riesenhuber, Klaus: *Existenzerfahrung und Religion,* Mainz (Grünewald) 1968. 126 l.

Splett, Jörg: *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott,* München-Freiburg (Alber) 1973. 296 l.

Welte, Bernhard: *Religionsphilosophie,* Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1978. 268 l.

Rahner, Karl: « Gotteserfahrung heute », *Schriften zur Theol.* 9, 161-179.

— « Selbsterfahrung und Gotteserfahrung », *Schriften zur Theol.* 10, 133-144.

Schillebeeckx, Eduard: « Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin ». In: E. Schillebeeckx: *Offenbarung und Theologie,* Mainz (Grünewald) 1965. 225-260.

BEVEZETÉS: ISTEN FOGALMA A VALLÁSBAN ÉS A FILOZÓFIÁBAN

Az ember tudásvágya határtalan. Érdeklődési köre nincs leszűkítve biológiai szükségleteire és közvetlen környezetére. A részletkérdések mellett az átfogó problémák is foglalkoztatják. Meg akarja érteni önmagát és a világot. Ezért ha sokszor csak elmosódottan és határozatlanul is, előbb-utóbb valamilyen formában a valóság egészére vonatkozó kérdéseket tesz föl, amelyeket egy már meglehetősen fejlett fogalmi nyelven a következőképpen fogalmazhatunk meg: Hogyan kell a világot értelmezni? Honnan van mindaz, ami létezik? Mik a valóság végső alapjai? Az ilyen és hasonló kérdésekben nemcsak egy pusztán elméleti kíváncsiság fejeződik ki. Itt saját életének értelmezéséről van szó. Szeretné tudni, hogy mi a jelentősége annak az egésznek, melynek részeként éli meg magát, mert csak így tud felelni a kérdésre, hogy mi az életnek az értelme, és hogy remélhet-e valamit a maga számára a halál után.

Nem meglepő tehát, hogy az ember a választ ezekre a kérdésekre nemcsak kereste, hanem a vallások által valamiképpen már mindig meg is adta. Ezek középpontjában a világ folyását és az ember sorsát meghatározó személyes jellegű valóságnak vagy valóságoknak, az Istennek vagy az isteneknek tisztelete áll. A különböző vallásoknak az Istenről alkotott fogalma ugyan erősen eltér egymástól. Az eltérések azonban elsősorban a kifejezett istenkép síkján fekszenek, és másodrendűvé válnak, ha figyelembe vesszük, hogy az Isten mivoltának különböző megfogalmazásai mögött alapjában véve azonos meglátások húzódnak meg. A vallásos ember Istent elsősorban

személyes hatalomként éli meg, akitől egész létében függ. Ezt ismeri el, amikor kérő vagy dicsőítő imával fordul hozzá, vagy amikor áldozatot mutat be neki. A magasabbrendű egyistenhivő vallásokban az Isten egyszermind a világ végső magyarázata, a feltétlen vagy abszolút valóság. Ennek ellenére nem válik személytelen elvvé, hanem még fokozottabban azzá lesz, akivel szemben az ember egyrészt felelősséggel tartozik, akit tisztelnie kell, akihez másrészt bizalommal fordulhat, mivel számíthat arra, hogy meghallgatja őt.

Arra nézve semmi kétség sem lehet, hogy a kérdések, amelyekre a vallás azzal felel, hogy Istenre utal, nem kitalált problémák. A vallás tehát reális kérdésekre válaszol. De vajon reális feleletet ad-e? Realitásról beszél-e, amikor Istenről beszél? Vajon az Isten fogalma nem csupán az emberi képzelet terméke, vajon nem csupán az emberi vágyak, eszmények kivetítése-e a valóságba? — A vallásos ember számára Isten kétségtelenül valóságot jelent, sőt a legvalóságosabb valóságot. De vajon igaza van-e?

Ahol az *igazság* kérdése felmerül, ott *érvelni* kell. Ez pedig az értelem feladata. Ennek kell az állításokat bizonyítania, vagyis kimutatnia, hogy ezek alapja a valóságban van. Olyan követelmény ez, melynek jogosultságát a vallásos ember (ellentétben a széles körben elterjedt hiedelemmel) készségesen elismeri. Hiszen már Szent Péter apostol első levele felszólítja őt: « Mindig álljatok készen arra, hogy megfeleljetek mindenkinek, aki reménységtekről kérdőre von titeket » (1Pét 3,15). Az istenhivő, éppen mivel számára Isten a legvalóságosabb valóság, nem mondhat le arról, hogy az Isten léte és mivolta kérdését értelmileg is feldolgozza. Ez magyarán annyit jelent, hogy az istenprobléma filozófiai átvilágítása, ha nem is minden egyes hivőnek, de a hivők közösségének kötelező feladata.

A *filozófia* egyébként önmagától is eljut az istenkérdéshez, amennyiben ez a kérdés azonos *a valóság végső alapjainak* problémájával. Hiszen az átfogó és végső kérdések vizsgálata a filozófia sajátos tárgya. Ezt manapság ugyan egyesek kétségbe vonják, amennyiben a filozófiát a nyelvanalízisre, a formális logikára és a tudományelméletre akarják korlátozni. Ezzel azonban a filozófiát többé kevésbé olyan szaktudománnyá teszik, mint a többit, és ez — véleményünk szerint — annyit jelent, hogy sajátos mivolta szerint felszámolják. Az mindenesetre bizonyos, hogy a filozófia történelme folyamán a filozófusok többsége nem osztotta ezt a nézetet. A filozófiatörténet tanúsága szerint a legújabb időkig általános volt a meggyőződés, hogy a filozófiának legfontosabb és másra át nem ruházható feladata a valóság végső elveinek feltárása az értelem segítségével.

A filozófia számára az istenkérdés ezért elsősorban mint a « feltétlen valóság » problémája vetődik fel. Erről persze a mindennapi élet forgatagában nem igen szoktuk a fejünket törni, mégis, anélkül, hogy kifejezetten gondolnánk rá, feltételezzük, hogy van ilyesmi. A feltétlen valóságon ugyanis azt értjük, ami mindennek feltétele, és ami semmit sem feltételez önmagán kívül. Mivel önmagán kívül semmit sem feltételez, mivel ténylegességének alapját önmagában hordja, azért *abszolút valóságnak,* « *abszolútumnak* » (a latin absolutus = eloldott, kötöttségmentes, független szóból) is szokták nevezni. A feltétlen, az abszolút valóság a végső ténylegesség, és mint ilyen a legvégső alapja mindannak, ami létezik. Azt, hogy van feltétlen valóság, tulajdonképpen senki sem tagadhatja, ha erről a kérdésről csak egy kicsit is gondolkodott. Hiszen ha van valami — és ezt senki sem fogja kétségbe vonni — akkor kell, hogy legyen olyasvalami, ami egyszerűen mint végső ténylegesség van. A kérdésre: « miért van egyáltalában valami a semmi helyett? » (ami

Leibniz és Heidegger szerint a filozófia legdöntőbb kérdése), a válasz csak ez lehet: mivel van valami, ami mint végső ténylegesség, mint feltétlen valóság mintegy « saját jogán », « önmagától » létezik.

A feltétlen valóság létét komolyan tagadni tehát nem igen lehet, legfeljebb azt lehet tagadni, hogy az ember egyáltalában értelmes kijelentéseket tud tenni róla. Vagyis azt lehet mondani, hogy a végső ténylegességre, a feltétlen valóságra vonatkozó kérdések meghaladják az emberi elme felfogóképességét, erre nézve megalapozott tudás nem lehetséges. Ha azonban ezt a szkeptikus álláspontot (mely rejtetten tulajdonképpen ellentmond önmagának, és mellyel a továbbiakban még részletesen foglalkozni fogunk) nem tesszük magunkévá, akkor szembe kell néznünk a problémával: *mi is ez a feltétlen valóság?* Ez a filozófiai istenkérdés veleje. Abban ugyanis, hogy a feltétlen valósággal számolnunk kell, azaz hogy létezik feltétlen valóság, a teisták és az ateisták egyetértenek. Viszont eltérnek egymástól a feltétlen valóság mivoltának meghatározásában. Az ateisták szerint a feltétlen valóság alapjában véve azonos a világmindenséggel, az « anyaggal » (ami persze szerintük sem azonosítható minden további nélkül az egyedi testeket alkotó, sokféle formában megjelenő anyaggal). A teista, az Isten létét állító filozófus szerint azonban a feltétlen valóság nem lehet mindenképpen azonos tapasztalati világunk összességével, hanem különböznie kell tőle. E különbség meghatározásában persze óvatosnak kell lennie, hiszen a világot a feltétlen valóságból kell származtatnia, arra kell visszavezetnie, és ezért nem állíthat egy olyan különbséget, amely minden közösséget megszüntet, mégis a feltétlen valóságot nem fogja azonosítani a világgal, hanem annak más voltáról, világfölöttiségéről, « transzcendenciájáról » fog beszélni.

De felvetődik a kérdés: milyen alapon mondhatjuk

azt, hogy a filozófus az *Isten* létét állítja, amikor arról beszél, hogy létezik egy, a világ egészével nem azonosítható feltétlen valóság. Ugyanaz-e a vallás Istene és a filozófiának a világtól különböző feltétlen valósága? — A felelet erre az, hogy ennek az azonosításnak megvannak a maga nyomós okai. Hiszen a kérdés, amelyre a vallás azzal felel, hogy az Istenre, a filozófia pedig azzal, hogy a világfölötti feltétlen valóságra utal, alapvetően azonos. A világtól különböző feltétlen valóság fogalma továbbá azért is azonosítható az Isten fogalmával, mivel az előbbi, noha kifejezetten nem tartalmazza azt a mozzanatot, amely a vallás istenfogalmának egyik legfontosabb jellemzője, tudniillik a személyes voltot, ezt mégis valamiképpen magában foglalja azáltal, hogy a feltétlen valóságot szembeállítja a világ egészével, mint a világ minden tökéletességének forrását.

Ennek ellenére kétségtelen, hogy a vallás és a filozófia istenfogalma között feszültség áll fenn. A filozófiai istenfogalom, azaz a transzcendens abszolút valóság fogalma bizonyos szempontból messze elmarad a vallás istenfogalma mögött. A transzcendens abszolút valóság fogalmilag nem ugyanaz, mint az önmagát kinyilatkoztató, élő, az üdvösségtörténelmet irányító Isten. Ennyiben kétségtelenül igaza van Pascalnak, aki a filozófusok Istenét élesen szembeállította Ábrahám, Izsák és Jákob Istenével. A vallásos ember aligha fog imádkozva egy transzcendens abszolútumhoz fordulni. A filozófia istenfogalma mindig egy kicsit az emberi elme erőlködése gyümölcsének, nem pedig egy feltétlen személyes valóság megnyilatkozásának tűnik. Ez azonban a dolgonak csak az egyik oldala. Más szempontból ugyanis a filozófia istenfogalma tökéletesebbnek mondható sok vallásos ember istenfogalmánál. Mivel a vallás az Istenről az emberi élményvilágból vett képekben és szimbólumokban beszél, nem pedig a képszerűséget felülmúlni törekvő fogalmakban, azért a vallásos

ember istenképe aránylag könnyen emberszabásúvá válik. Vagyis a vallásos ember istenfogalmát az antropomorfizmus veszélye fenyegeti. Xenophanész már a Kr. e. VI. században megállapította: « Az etiópiaiak isteneiket feketének és laposorrúnak, a trákok viszont kékszeműnek és vöröshajúnak mondják. » A túlságosan emberszabású istenképpel továbbá gyakran együttjár a vallásos magatartás perverziója, a mágia. A mágikusan gondolkodó ember úgy véli, hogy áldozata és imája által mintegy a maga szolgálatába kényszerítheti, önmagától függővé teheti az Istent. Ezzel a feje tetejére állítja az Isten és az ember között fennálló viszonyt. Az istenfogalom filozófiai átgondolása hathatós segítséget nyújtott a vallásos embernek, hogy megszabaduljon a mágikus elemektől. Vagyis a filozófiai eszmélődésből táplálkozó valláskritika a vallásnak nemcsak hátrányára, hanem előnyére is vált. Egyszersmind azonban a vallás istenfogalma is ösztönzően hatott a filozófiai gondolkodásra. Megóvta a filozófiát attól, hogy az abszolút valóságot pusztán elvont elvként kezelje.

Az alábbiakban az Isten létének és mivoltának kérdését az érvelni tudó emberi értelem segítségével, vagyis *filozófiai módszerrel* fogjuk tárgyalni. Ez annyit jelent, hogy megfontolásainkban és gondolatmeneteinkben csak olyasmire hivatkozhatunk, csak arra támaszkodhatunk, amit minden ember, akkor is, ha nem hivő, elfogadhat. Tehát nem egy már esetleg meglévő hitből, hanem a minden ember számára rendelkezésre álló általános emberi tapasztalatból indulunk ki.

ELSŐ RÉSZ

ISTEN ÉRTELMI MEGISMERÉSÉNEK FELTÉTELEI

Mihelyt az értelem azt a célt tűzi ki magának, hogy megismerje a feltétlent, az Istent, rögtön felmerül a kérdés, hogy vajon egyáltalán képes-e erre; és ha igen, hogyan juthat el a feltétlen valósághoz. Ezért minden vita az Isten létéről és mivoltáról végeredményben mindig ismeretelméleti kérdésekbe torkollik. Az emberi megismerőképesség mivoltáról és teljesítőképességéről vallott felfogás ugyanis már eleve döntően meghatározza az embernek az istenkérdésben elfoglalt álláspontját. Ezért az első kérdés, mellyel filozófiai istentanunkban foglalkoznunk kell, a következő: meg tudja-e ismerni az ember a feltétlen valóságot, és ha igen, hogyan történik ez? — A « hogyan » kérdését itt persze még nem akarjuk részletekbe menően tisztázni (ez az Isten létét kifejezetten igazoló gondolatmenetek feladata lesz). Most csak főbb vonásaiban akarjuk megmutatni, miképpen, milyen alapon jut el az emberi elme a feltétlenhez. Megfontolásunk arra támaszkodik, amit a *Bevezetés az ismeretelméletbe* című füzetben (TKK I, 2) kifejtettünk és megalapoztunk. Ezt fogjuk összefoglalni és témánknak megfelelően helyenként továbbvezetni. Előbb azonban rövid áttekintést akarunk nyújtani azokról a nézetekről, melyek tagadják Isten értelmi megismerhetőségének lehetőségét.

1. *Isten értelmi megismerésének lehetőségét tagadó nézetek*

a) *Nézetek, amelyek Isten értelmi megismerhetőségét elvileg kizárják*

El tud-e jutni az ember értelme segítségével odáig, hogy a feltétlen valóságról igaz és megalapozott kijelentéseket tegyen? Erre, a filozófiai istentan szempontjából alapvető kérdésre az emberi gondolkodás történelme folyamán sokan különböző okokból tagadó feleletet adtak. Ezeket agnosztikusoknak szokták nevezni (a görög « agnosztosz » = megismerhetetlen). Szerintük az emberi értelem képtelen arra, hogy a valóság egészéről tudományos jellegű, megalapozott ismereteket szerezzen. Biztos és igaz ismeret csak szűk határok között lehetséges. A feltétlen valóságról, ha egyáltalában van ilyesmi, az ember semmi biztosat nem mondhat.

(1) Az *empirizmus* minden válfaja magától értetődően agnosztikus álláspontot foglal el. Aki a megismerést elvileg leszűkíti az érzékszervek által szolgáltatott észlelésre, aki szerint megismerésünk egyetlen biztos tágya és tartalma az, amit érzékszerveinkkel ténylegesen észlelünk, az nyilván értelmetlennek fog tartani minden olyan állítást, amelyben egy elvileg nem érzékelhető valóságról, az Istenről, vagy akár csak a feltétlenről mint olyanról esik szó.

Az empirista beállítottságú, teljesen a természettudományos megismerési módszer hatása alatt álló pozitivista vagy újpozitivista gondolkodó a közvetlenül észlelt valóságon kívül a logika és a matematika tételeit is el fogja ugyan fogadni formális igazságként, vagyis mint a gondolkodás helyességét biztosító szabályt (anélkül persze, hogy ennek érvényét meg tudná alapozni), azaz ebben esetleg hajlandó elismerni egy bizonyos feltétlenséget, de ezt csak az emberi gondolatokra, nem pedig a valóságra

fogja vonatkoztatni. Ki fog tartani tehát amellett, hogy tudományosan csak az ismerhető meg, ami mérhető, ami legalábbis elvileg mindenki által bármikor észlelhető és ilyen értelemben « interszubjektív » módon ellenőrizhető.

Az empirizmus filozófiailag aránylag könnyen cáfolható. Hiszen csak rá kell mutatnunk arra, mennyi mindenről nem ad magának számot az empirista akkor, amikor azt, ami a megismerésben ténylegesen szerepet játszik és így valamiképpen meg is nyilvánul, a puszta érzéklésre szűkíti le. Csak az érzéklésre hivatkozva ismeretünk objektivitása soha meg nem alapozható, mert az objektív ismerethez az szükséges, hogy ismeretünket magát és annak a valósággal való megegyezését meg tudjuk ismerni (azaz reflektálni tudjunk), erre pedig az érzéklés nem képes. — Az empirizmus továbbá mint általános elv (« csak az érzéklés szolgáltat objektív ismeretet ») soha nem alapozható meg empirikus úton. — Azonkívül az empirizmus teljesen elhanyagolja a megismerés alanyát, az « én »-t, noha enélkül nyilvánvalóan nem jöhet létre érzetként tudatos érzet, azaz enélkül az empirizmus mint ismeretelméleti rendszer nem lenne lehetséges. — Mindennek ellenére az empirizmus és a pozitivizmus a mai ember tudatára óriási hatást gyakorol. Civilizációnkat a természettudományos gondolkodás határozza meg, ebből pedig a pozitivizmus szelleme árad, és ez, anélkül hogy ennek tudatában lennénk, mindnyájunkat befolyásol. Ezért mindig egy bizonyos erőfeszítésre van szükségünk ahhoz, hogy tudatosítsuk: az ember nem csupán azt ismeri meg, ami mérhető, ami érzékletesen észlelhető, hanem annál lényegesen többet.

(2) Az Isten teoretikus, elméleti megismerhetőségének kérdésében *Immanuel Kant* is agnosztikus álláspontot foglalt el. Nézete szerint az elméleti ész nem juthat el odáig, hogy létét megalapozottan állítsa. Kant ezen állásfoglalásának igen nagy hatása volt. Még ma is

gyakran előfordul a kijelentés (persze főképpen olyanok részéről, akik az egész kérdéskomplexumot csak igen felületesen ismerik): az Isten léte bizonyításának problematikájával nem érdemes foglalkozni, hiszen Kant egyszer s mindenkorra kimutatta Isten léte bizonyításának elvi lehetetlenségét. Hogy ebben a kérdésben igaza volt-e Kantnak vagy sem, az nem ítélhető meg önmagában, hanem csak egész rendszerének keretén belül.

Kant ugyanis következetes gondolkodó. Az Isten teoretikus megismerhetetlenségét állító tétele ismeretelméleti nézeteinek logikus következménye. Elméletileg megalapozott, általános és szükségszerű, tehát tudományos jellegű ismeret szerint csak mint az érzéklés és értelmi kategóriák által meghatározott fogalom szintézise lehetséges. Vagyis gondolataink valóságtartalma csak az érzéklésből, fogalmi meghatározottsága viszont csak az értelemből, illetve annak kategóriáiból jöhet. Ebből az alaptételéből következik, hogy az ember mindarról, amiről nem lehet érzéklő tapasztalása, nem állíthatja elméleti bizonyossággal, hogy létezik. Kant ugyan tudatában van annak, hogy a valóság végső alapját kereső emberi elme kialakítja a maga számára a feltétlen valóságnak, az Istennek « eszméjét », ideáját. Ez azért történik meg (mégpedig véleménye szerint kikerülhetetlenül), mivel a gondolkodó ember a valóság összességét egységbe akarja foglalni; ez ugyanis a természetéhez tartozik. Kant elismeri ennek az ideának mint rendező elvnek (szubjektív) szükségességét, hasznát és ilyen értelemben jogosultságát. Egyszersmind azonban azt is állítja, hogy tudaton kívüli léte nem bizonyítható. Amikor az ember az Isten ideáját valóságosan létező, tudományosan bizonyítható valóságnak tartja, a « transzcendentális látszat » áldozatává válik. Ez azáltal jön létre — állítja Kant —, hogy az ember az értelmi kategóriákat az érzéklő tapasztalás határain túl-

menve alkalmazza, és így az ész eszméjének tudaton kívüli valóságot tulajdonít.

Megjegyzendő egyébként, hogy Kant nem tagadta az Isten létét, hanem csak azt állította,hogy a kérdésre: « létezik-e az Isten? », az elméleti ész biztos választ sem állító, sem tagadó értelemben nem adhat.

Kant állásfoglalása az istenkérdésre vonatkozólag — mint már említettük — ismeretelméleti rendszerének következménye. Márpedig ez a rendszer, noha részletkérdésekben zseniális meglátásokat fogalmaz meg, alapvetően hibás, amint azt az ismeretelméleti megfontolásainkban megpróbáltuk kimutatni. Azt lehet mondani, hogy Kant csak két döntő ponton tévedett. Egyrészt abban, hogy a tapasztalást az egyedi dolgok érzéklésére szűkítette le, másrészt abban, hogy csak azt tekintette az ismeret tartalmának, amit a fogalom egyértelműen és világosan kifejez. Ezért nem vette észre, hogy az ember öntudatos volta következtében mindig is egy közvetlen valóságismerettel, egy léttapasztalattal rendelkezik, amely, noha kifejezett ismereteink valóságtartalma neki köszönhető, mégis a maga mivolta szerint mindig csak ennek háttéri kísérő-jelenségeként lép fel, vagyis nem fejeződik ki fogalmi módon. Ha ezt tekintetbe vesszük, nyilvánvaló, hogy nem hagyjuk el a lehetséges tapasztalat birodalmát akkor, amikor a nem érzékelhetőnek megalapozott ismeretéről beszélünk.

(3) A *relativizmus* tagadja annak lehetőségét, hogy az ember állításai feltétlenül igazak, általános érvényűek legyenek, és ezzel magátólértetődően tagadja a feltétlen valóság megismerhetőségének lehetőségét. Szerinte ugyanis az ember állításokban kifejeződő felismerései, az emberi belátások, alapjában véve a tárgy és a tudat kapcsolatán kívülálló tényezőktől függenek. Vagyis az ember végeredményben nem azért állít valamit, mert az a tárgy részéről úgy van, hanem mivel vagy öröklött adottságok,

vagy lélektani törvényszerűségek, esetleg társadalmi hatások, mint pl. nevelés, osztályhelyzet, gazdasági tényezők stb. szabják meg ítéletének mivoltát. Aszerint, hogy mitől teszi függővé azt, hogy az ember egy állítást igaznak tart-e vagy sem, a relativizmusnak különböző fajtáit különböztetjük meg.

A *biologizmus* szerint egy állítás igaz vagy nem igaz volta biológiai, vitális tényezők függvénye: az ember végeredményben azt tartja igaznak, ami az emberi faj biológiai érdekeinek megfelel. Más szóval azt, ami a hominizáció, az emberréválás evolutív folyamatában az ember kifejlődése és életbenmaradása szempontjából előnyösnek bizonyult.

A *pszichologizmus* ismereteink igazságát az emberi megismerés létrejöttének lélektani törvényszerűségeiből származtatja. Igaz az, ami megfelel az emberi gondolkodás pszichológiailag normális lefolyásának, téves az, ami eltér tőle. A logika és az ismeretelmélet e felfogás szerint a pszichológiának egy ága.

A *hisztorizmus* az emberi történelmben működő tényezőkből, a társadalmi és gazdasági struktúrákból magyarázza meg, hogy ki mit miért tart igaznak.

A relativizmussal egyetérthetünk, amennyiben hangsúlyozza ismereteink perspektivisztikus, sok szempontból relatív voltát. Hiszen a kifejezetten megfogalmazott, fogalmilag egyértelműen előadott kijelentéseink igazsága mindig függ az egész, soha teljesen ki nem mondható kontextustól, szövegösszefüggéstől; egy kijelentésnek csak ezen belül van pontosan meghatározott értelme, minden állítás csak ezen belül érthető helyesen. « Azt, ami van », mindig bizonyos szempontból ragadjuk csak meg kifejezetten, és ezért egyáltalában nem olyan egyszerű megbizonyosodnunk arról, hogy egy másik ember (kifejezetten tekintetbe vett) szempontjai alapjában véve ugyanazok,

mint a mieink, hogy egy kijelentésen pontosan ugyanazt érti, mint mi.

Igaza van továbbá a relativizmusnak akkor is, amikor rámutat arra, hogy mindazok a tényezők, amelyek az embert létében befolyásolják, az emberi megismerésre is valamilyen formában hatással vannak (pl. azáltal, hogy megszabják figyelmének irányát, hogy a valóság bizonyos szempontjait egyesek számára erősebben előtérbe állítják stb.).

Azt azonban szintén le kell szögezniünk, hogy minden relativizmus goromba tévedést követ el, amikor a kifejezett állításainkat meghatározó, nem a tárgytól mint olyantól jövő tényezőknek a szerepét annyira eltúlozza, hogy tagadja az objektív ismeretnek a lehetőségét, vagyis azt, hogy végeredményben mégiscsak a valós tárgy, tehát az, ami *van,* határozza meg az ítéletet kimondó tudatot. Márpedig pontosan ez utóbbi az alapja annak, hogy általános és feltétlen érvényű kijelentéseket tehetünk. Éppen mivel az ítéletet kimondó emberi értelmet, minden egyéb befolyás elismerése mellett, az ítéletnek mint olyannak kimondásában alapjában véve csak a valóság (a létező) határozza meg, azért természetes, hogy ha két ember ugyanarról a tárgyról ugyanazon szempont szerint állít valamit, akkor a két állítás egymással megegyezik. — A relativizmus téves voltát az bizonyítja, hogy mint kifejezett gondolatrendszer önmagára alkalmazva megsemmisíti magát. Minden relativista hallgatólagosan feltételezi a feltétlen és szükségszerű állítás lehetőségét. Csak ezt felfételezve állíthatja a relativizmus igaz voltát, csak ezt feltételezve állíthatja, hogy felismerte, mennyire illuzórikus feltétlenül igaz emberi ismeretről beszélni, csak ezt feltételezve kezdhet el egyáltalán érvelni. Minderről ugyanis, ha komolyan veszi önmagát, nem mondhat le. Továbbá: ha a rendelkezésünkre álló ismeret valóban teljesen relatív lenne, akkor ismereteink relatív voltát

soha nem tudnók felismerni. Mert a relatívnak a felismerése feltételez egy minden relativitáson túlemelkedő, feltétlen álláspontot, amelynek azonban nem kell kifejezetten tudatosnak lennie.

b) *Nem értelmi istenismeretet lehetségesnek tartó nézetek*

Vannak, akik tagadják, hogy az emberi értelem a maga erejéből el tud jutni a feltétlen valóságnak, az Istennek ismeretéhez, egyszersmind azonban állítják az istenismeret lehetőségét az értelmi megismeréstől különböző, nem racionális ismeretfajták által.

(1) Itt újra meg kell említenünk *Kantot*. Miután ugyanis kijelentette, hogy az elméleti ész számára az Isten megismerhetetlen, azt állítja, hogy Isten léte a gyakorlati ész posztulátumaként megismerhető. Véleménye szerint ugyanis a praktikus (az emberi cselekvést irányító) ész felismeri az erkölcsiség feltétlen követelményét, mint egy minden empirikus tapasztalattól függetlenül megalapozott adottságot. Az erkölcsi követelmény tényéből számára közvetlenül következik az akarat szabadsága (a praktikus ész első posztulátuma), közvetve pedig a lélek halhatatlansága és az Isten léte. A legfőbb érték ugyanis az erkölcsi követelmények szerint való élet, mondja Kant. Az erkölcsi követelmények szerinti életnek az azonossága a legfőbb jóval számára vitán felül áll, egyben azonban azt is tudja, hogy az emberi életben sokszor az ellenkezője látszik igaznak: gyakran azoknak megy jól, akik elhallgattatják lelkiismeretüket. Ez az ellentmondás csak akkor oldható fel, ha van élet a halál után, és ha létezik Isten, aki kezeskedik arról, hogy a legfőbb jó tényleg azonos az erkölcsi követelmények szerinti élettel. A feltétlen erkölcsi követelménynek a legfőbb jóval való azonossága tehát megköveteli (posztulálja) a lélek halhatatlanságát és az Isten létét.

(2) Tévesen ide szokták sorolni *Friedrich Schleiermachert* is mondván, hogy szerinte az ember az Istent az érzelem által ismeri meg. Ez ugyan annyiban helytálló, hogy Schleiermacher valóban arról beszél, hogy az Isten megismerésének kiindulópontja az, amit ő « Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit »-nek nevez. Ezt azonban nem szabad « a feltétlen függőség érzelme » kifejezéssel fordítani. « Gefühl » ugyanis Schleiermacher számára ebben az összefüggésben annyit jelent, mint élményszerű tudatosságot, egzisztenciális léttapasztalatot, mely számára racionális ismeretmód, de megkülönböztetendő a pusztán absztrakt, fogalmi tudástól.

(3) Ide tartoznak végül azok, akik szerint az Isten megismeréséhez nem az értelem, hanem egyedül az isteni önkinyilatkoztatást elfogadó hit vezet el. — A 16. században *a reformátorok* hangoztatták: az emberi értelem az eredeti bűn által annyira megromlott, hogy önmagától nem képes a végső igazságok megismerésére. Ezekhez csak akkor jut el, ha aláveti magát az Isten kinyilatkoztatásának.

Századunkban ennek a gondolatnak legmarkánsabb képviselője *Karl Barth* volt, legalábbis első korszakában, mert öreg korában meglehetősen módosította nézeteit. Teológiai és nem ismeretelméleti okokból harcolt a természetes, a filozófiai istenismeret lehetősége ellen. Ha az emberi értelem önmagától képes lenne arra, hogy megismerje az Istent — érvel Barth —, úgy saját kezdeményezéséből kapcsolatba tudna lépni Istennel, és ezzel veszélyeztetve lenne az Isten szuverénitása, « egészen más » volta. Ha ugyanis az ember magától el tudna jutni az istenismerethez, akkor a kinyilatkoztatás nem lenne Isten szabad és semmiképpen ki nem kényszeríthető tette. Aki Isten létét bizonyítani akarja, az az Istent mintegy alá akarja vetni az emberi értelemnek, állítja Barth. Márpedig az ember nem rendelkezhet Isten felett. A természetes

istenismeret elleni harc Barth számára tehát a protestáns « sola fide » elv következménye.

Barth azonban nem vette észre, hogy a kezdeményezés akkor is Istennél marad, ha az ember saját értelme segítségével fel tudja ismerni létét és valamiképpen mivoltát is. Mert ha van Isten, akkor az ember az ő teremtménye, az emberi ész és annak lehetőségei pedig Isten adományai. Meggondolandó továbbá, hogy ha az emberi értelem a (teremtő Istentől kapott) saját természetes ereje által teljesen képtelen lenne arra, hogy felismerje az Isten létét, akkor egy isteni kinyilatkoztatással sem tudna mit kezdeni. Ha a kinyilatkoztatás olyasmit közölne az emberrel, ami számára teljesen idegen, akkor az ember sohasem tudná ezt mint kinyilatkoztatást felismerni, hiszen teljesen érthetetlen lenne számára. Éppen annyi köze lenne csak a kinyilatkoztatáshoz, mint a született vaknak a színekhez. Minden állítólagos kinyilatkoztatásnak valamiképpen igazolnia kell önmagát azáltal, hogy értelmes és kielégítő feleletként jelenik meg, vagyis hogy megfelel egy olyan kérdésre, amely már eleve foglalkoztatta az embert.

Mindazoknak, akik szerint az Isten egy, az emberi értelemtől különböző megismerőképesség által érhető el, fel kell tenni a kérdést: véleményük szerint mi az emberi értelem? A válaszból, amelyet erre a kérdésre adnak, ki fog tűnni, hogy az ilyenek értelmen általában csak az egzakt és elvont fogalmi ismeretszerzés képességét értik. Ezért bizonyos értelemben igazuk van, amikor tagadják az Isten értelmi megismerhetőségét, mivel ez a fajta ismeret a dolog természete szerint nem alkalmazható ott, ahol a feltétlen valóság megismerése a cél. Egyszersmind azonban tévednek, amennyiben nem veszik figyelembe, hogy az ember értelmi (pontosabban, az « ész » szerinti) megismerőképességének lehetőségeit jogtalanul szűkítik le az az egzakt és elvont fogalmi gondolkodás dimenziójára.

2. *Meddig terjed az emberi tapasztalat?*

Mi mindent tapasztal meg egyáltalában az ember? A feltétlen valóság megismerhetőségének kérdésével kapcsolatban ez nyilván fontos kérdés. Hiszen minden kijelentésünknek, mely által valaminek a létét állítjuk, végeredményben a tapasztalatban kell gyökereznie. A puszta gondolkodás soha sem vezethet ahhoz, hogy valaminek a létét, a valóságát állítsuk. Azt persze nem követelhetjük, hogy valós létet csak arról állíthatunk, aminek felfedezése, világos megragadása semmi erőfeszítésünkbe sem kerül. Aki így beszél, az már eleve, anélkül hogy megvizsgálta volna a dolgot, feltételezi, hogy a tapasztalás egy nagyon felületes, minden erőfeszítést feleslegessé tevő ismeretfajta, azaz naivan úgy képzeli, hogy az emberi tudatnak közvetlen kapcsolata a valósággal teljesen problémamentes. Következtetéseket, gondolatmeneteket, megfontolásokat tehát használhatunk, sőt használnunk is kell, hogy a tapasztalás tartalmának mélyebben fekvő, első pillantásra nem szembetűnő dimenzióit kifejtsük; mégis ahhoz, hogy valaminek a létét állíthassuk, szükség van arra, hogy ez a valami számunkra tényleg megnyilatkozzék, azaz valamilyen formában *tapasztalati adottság* legyen. A legélesebb eszű következtetés sem tudja azt mint létező valóságot kielemezni, annak létét bizonyítani, ami az ember tapasztalatában semmiképpen sincs jelen.

Amikor leszögezzük, hogy a puszta gondolkodás által sohasem jutunk a létezés megalapozott állításához, egyben rá kell mutatnunk arra is, hogy a puszta érzéklés sem vezet el ahhoz, hogy valaminek a létét állítsunk. Az érzéklés önmagában véve ugyanis nem éri el a létet mint olyat. Az érzéklés csupán a jelenséget (azt, ahogy a dolog számunkra megjelenik) regisztrálja, észleli. Az érzéklés a szó szoros értelmében nem állít még semmit, ezt csak a rajta túlmenő (de az ember esetében spontán módon

működésbe lépő) értelmi ítélet teszi. Állítás (állító ítélet) nélkül azonban nem lehet szó a létezésnek mint olyannak megismeréséről.

Tegyük fel, valaki felveti a kérdést: Kimutatható-e, igazolható-e olyan valaminek a léte, ami nem érzékelhető közvetlenül? — Ez a sokszor kimondott vagy elgondolt kérdés nagyon tanulságos. Benne először is kifejezésre jut annak az embernek naív empirista beállítottsága, aki az emberi megismerés bonyolultságát a maga számára még nem tudatosította. Egyben azonban kifejezésre jut a kérdésben az is, hogy aki így kérdez, alapjában véve már túljutott a naív empirizmuson, és pontatlanul fejezi ki magát, amikor úgy beszél, mintha az ember a létet mint olyat a közvetlenül észlelhető tárgy esetében észlelni tudná. Ez a pontatlanság a köznyelv esetében megbocsátható, sőt annak, aki így beszél, bizonyos értelemben még igaza is van, hiszen az emberi érzéklés a maga konkrét mivoltában sohasem pusztán érzéklő tapasztalás (a pusztán érzéklő tapasztalásról való beszéd Hegel szerint absztrakt álláspont), hanem minden esetben egyben a valóságnak mint olyannak, vagyis a létnek tudatos megragadása.

A feltétlen valóság, az Isten megismerhetőségének kérdésével kapcsolatban mindezt azért kellett előrebocsátanunk, mivel ismeretünk előterében tényleg nem találjuk meg a feltétlent, az Istent. Márpedig a mondottak alapján a léte csak akkor bizonyítható, ha valamiképpen mégis kimutathatóan tapasztalatunk tartalmához tartozik.

a) *A feltétlen valóság megtapasztalása*

A feltétlenség — mint megállapítottuk — nem tartozik a kifejezetten megtapasztalt tágyak közé. Ennek ellenére azt állítjuk, és ezt következőkben ki is akarjuk mutatni, hogy *háttérileg* tapasztalati ismeretünk tartalmához tartozik. Valamiképpen megmutatkozik tehát, noha nem áll úgy rendelkezésünkre mint egy egyedi tárgy.

Ez az utóbbi megállapítás már megjelöli az irányt, hogy miképpen kell keresnünk a feltétlen valóságot. Ahhoz ugyanis, hogy ismeretünkben a feltétlen, abszolút valóságra utaló mozzanatokat észrevegyük, nem szabad figyelmünket kizárólag arra irányítanunk, ami számunkra világosan és kifejezetten megismert tárgyként van adva. Ha ismeretünk kifejezetten adott tárgyaira figyelünk csupán, úgy a feltétlennel soha nem fogunk találkozni. Ezt csak akkor fedezhetjük fel, ha a megismerésre, amennyiben ez a megismerő alany tevékenysége, ügyelünk. A megismerést persze nem pszichológiai szempontból, azaz nem mint egy emberi tevékenységet a többi között fogjuk vizsgálni, hanem minket a megismerés mint megismerés érdekel, vagyis mint az a tevékenység, mely által a valósággal mint olyannal lépünk kapcsolatba. Mi minden van adva a megismerésben mint olyanban? Mi mindent foglal magában (implikál) minden konkrét emberi valóságismeret?

Az ismeretelméletből tudjuk, hogy az ember ténylegesen tud arról (még akkor is, ha erre általában nem szokott kifejezetten gondolni), hogy érzéklő ismerete messze van a teljes objektivitástól, vagyis hogy az érzéklés alapjában véve szubjektív, mivel ez a valóságot mindig csak érzékszerveihez való viszonylatában közvetíti számára. Az érzéklő tapasztalás ugyan konkrét ismeretfajta, de csak a jelenséget ragadja meg. — Tudjuk továbbá azt is, hogy az ember, aki értelmi meglátásait általános és ezért elvont fogalmak segítségével fejezi ki, tisztában van fogalmilag kifejezett ismereteinek modellszerű voltával, azaz tudja, hogy ez a fajta ismeret sem közvetíti torzításmentesen számára a valóságot. Az érzéklő ismerettel szemben itt ugyan megjelenik az általánosság és a szükségszerűség, de mivel a fogalmi ismeretben ez együttjár az egyedi vonások kikapcsolásával, azért itt sem lehet szó teljes objektivitásról.

Ahhoz azonban, hogy az ember meg tudja állapítani mind érzéklő, mind kifejezett fogalmi ismeretének nem teljesen objektív voltát, rendelkeznie kell az objektivitás feltétlen mércéjével, hiszen csak ehhez viszonyítva állapíthatja meg, hogy érzéklő illetve kifejezett értelmi ismerete nem teljesen objektív. Arról való tudásunkban tehát, hogy ismeretünk előtérben álló dimenziója nem teljesen objektív, *háttéri adottságként* megtapasztaljuk ismeretünk feltétlenségét, pontosabban: *megtapasztalunk egy, az ismeretünkhöz tartozó feltétlen mozzanatot.* Ezen a ponton tehát megmutatkozik, hogy minden emberi ismeret hátterében jelen van a feltétlenség maga, mint az emberi ismeret teljességének egy mozzanata. Ismeretünk objektivitásának nem kifejezett, azaz háttéri megismerése egyben tehát az objektivitás feltétlen mércéjének, azaz a feltétlen valóságnak magának burkolt felismerését tartalmazza. Ezt a fajta ismeretet nevezzük *transzcendentális tapasztalásnak.* A mondottak értelmében a transzcendentális tapasztalás a feltétlennek (a feltétlen, abszolút valóságnak magának) burkolt megtapasztalása.

Utolsó megállapításunkat kicsit bővebben ki kell még fejtenünk. Ha a feltétlenség az emberi ismeret teljességének háttéri mozzanata — mint mondottuk —, akkor a feltétlen valóság maga háttérileg ismeretünk tartalmához tartozik. A « háttérileg » szó ebben az összefüggésben arra utal, hogy a feltétlen valóság maga jelen van ugyan ismeretünkben, azonban nem úgy mint egy kifejezetten megismert, fogalmilag világosan meghatározott tárgy.

Valaki persze azt mondhatná: itt csak szubjektív feltétlenségről van szó, a feltétlen csak mint eszmény, mint puszta idea van adva, a feltétlenség csupán alanyi ismeretünk jellemzője, megismerésünk projekciója. — Ez volt, mint tudjuk, Kant felfogása.

A döntő kérdés, amelyet ezzel az ellenvetéssel kapcsolatban tisztáznunk kell a következő: Honnan tudhatjuk

(mi a kritériuma annak), hogy az emberi ismeret háttérileg adott feltétlensége nem illúzió, nem önáltatás csupán? Mi a biztosíték arra nézve, hogy ott, ahol ismeretünkben legalábbis háttérileg kikerülhetetlenül felmerül a feltétlenség (és ezáltal valamiképpen a feltétlen maga) nem csupán arról van szó, hogy ezt így kell gondolnunk, mert éppen ez a természetünk? Másképpen kifejezve: Hogyan tudjuk kimutatni, hogy a minden esetben alanyilag foganatosított (és ilyen értelemben kikerülhetetlenül szubjektív) ismeretünk legalábbis a transzcendentális tapasztalás síkján teljesen objektív, azaz feltétlen érvényű? — Felelet: Ezt a transzcendentális tapasztalásból magából tudjuk. Ahhoz tehát, hogy megértsük ismeretünk feltétlenségének nem illuzórikus (és ilyen értelemben nem szubjektív) voltát, csak arra van szükség, hogy megértsük a transzcendentális tapasztalást magát.

A transzcendentális tapasztalás mivoltát ugyanis semmiképpen sem szabad a kifejezett, azaz érzéklő tapasztalás lehetőségei, illetve annak veszélyeztetettsége mintájára megítélni. Ha a transzcendentális tapasztalás abban állna, hogy tudatunkban kifejezetten megjelenik egy egyedi tárgy, akkor jogosan fel lehetne vetni a kérdést, vajon nem csupán a megismerő alany szubjektív strukturájából vagy pillanatnyi diszpozíciójából következik, hogy ismeretében most ez és ez van jelen. A transzcendentális tapasztalás esetében azonban nem egy ilyen kifejezett tapasztalati ismeretről van szó, hanem éppen arról az ismeretről, mely által (többek között) a kifejezett, a tárgyakra irányuló ismeretünk *kísérőjelenségeként* ezen kifejezett ismeretünk sok szempontból szubjektív voltáról tudunk. A transzcendentális tapasztalás tehát, mint kifejezett ismeretünk szubjektivitása felismerésének lehetőségi feltétele nem lehet újra csupán egy szubjektív (azaz illuzórikus, téves) tapasztalás, mert ha ez lenne, akkor kifejezett ismeretünk sok szempontból nem teljesen

objektív voltának felismerése nem lehetne objektív ismeret. A transzcendentális tapsztalás objektivitásának tagadása tehát arra vezet, hogy semmiféle objektív ismeret sem lenne lehetséges; ebben az esetben azonban a transzcendentális tapasztalás objektivitása tagadásának sincsen már értelme. Szubjektív (azaz alanyi) ismeretünk alapvető objektivitása, vagyis az, hogy (alanyi) ismeretünk a transzcendentális tapasztalás esetében teljesen megfelel az objektív valóságnak, azáltal lesz tehát letagadhatatlanul evidens, hogy ennek kifejezett tagadása is csak akkor lehetséges, ha hallgatólagosan feltételezzük azt, amit tagadunk.

Ha idáig eljutottunk, még a következő ellenvetéssel kell számolnunk: Abból, hogy ismeretünkben a megismert valóság a transzcendentális tapasztalás által (ennek síkján, azaz mint a kifejezett ismeretünk kísérőjelensége) *feltétlenül* van adva, még nem következik, hogy ismeretünk számára *a feltétlen valóság mint olyan* adva van. Vagy egyszerűbben kifejezve: Abból, hogy a feltétlenség tényleg ismeretünk egy tulajdonsága, még nem következik, hogy akárcsak valamiképpen is megismertük volna magát a feltétlen valóságot. — Válaszként megint csak a transzcendentális tapasztalás mivoltára kell utalnunk.

A transzcendentális tapasztalás azért biztosítja az egyedi tárgyakra irányuló ismereteink alapvető objektivitását, mivel a maga mivolta szerint nem más, mint a tárgyi (vagyis az egyedi tárgyakra irányuló) megismerés azon kísérőjelensége, mely által a megismerő tényleg, habár nem kifejezetten megismeri a valóságot mint olyat. Azt ugyanis, hogy egy konkrét esetben tényleg megismertük a valóságot, tulajdonképpen azon az alapon tudjuk, hogy az ismereteink objektivitására vontatkozó kételyek lehetőségi feltételeként felfedeztük tudatunkban magában (lásd: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 59-62. o.) az igazság feltétlen kritériumát, a valóságot mint olyant,

éspedig mint olyasvalamit, ami tudatunkban minden ismeretaktus kísérőjelenségeként, azaz nem kifejezetten van jelen. Soha nem tudhatnánk arról, hogy egy egyedi, konkrét ismeretünk alapjában véve megbízhatóan állítja elénk azt, « ami van », ha nem lenne egy háttéri tudásunk arról, « ami egyáltalában van » és ezért « föltétlenül van ». — Megfontolandó továbbá, hogy ismeretünk és ennek hátterében tudatunk feltétlensége nem eredhet véges (és ezért sohasem feltétlen) ismeretünktől, illetve véges tudatunktól magától. Ismeretünk feltétlensége végeredményben illúzió lenne a feltétlennek mint olyannak ismeretünkben való jelenléte nélkül. Mivel azonban ismeretünk feltétlensége nem illúzió, azért nem illúzió a feltétlennek magának jelenléte sem az emberi ismeretben.

Talán fölösleges, de a félreértések elkerülése végett mégegyszer hangsúlyozni akarjuk, hogy « a feltétlen » a transzcendentális tapasztalásban nem mint egy egyértelműen meghatározott *tárgy* van jelen, hanem a transzcendentális tapasztalás « tárgya » az, amit szubjektív és objektív feltétlenségnek lehet nevezni, vagyis egyrészt az, hogy vannak feltétlenül igaz ismereteink (hogy a megismerő tudatot legalább bizonyos esetekben jellemzi a feltétlenség), másrészt pedig, hogy ismeretünk megragadja a feltétlenséget mint olyat, ami a megismerő tudat feltétlenségének végső alapja.

b) *További utalások a feltétlenre*

Előbbi megfontolásaink kétségtelenül nehezek, és valószínűleg alaposan próbára tették az olvasó figyelmét. Mivel azonban itt egy döntő jelentőségű felismerésről van szó, egyelőre még ennél a nehéz tárgynál kell maradnunk. Az eddig mondottakat ugyan nem tudjuk már a szó szoros értelmében tovább elmélyíteni, de kísérletet tehetünk arra, hogy azt, amit fentebb kifejtettünk, más

oldalakról is bemutassuk. Alapjában véve azonban mindig ugyanarról lesz szó.

aa) Az igazság feltétlensége

Ha az ember állít valamit, akkor feltételezi, hogy igaza van, és ebben bennfoglaltan feltételezi a feltétlent. Ezt még akkor is feltételezi, ha történetesen téved. Aki ugyanis valamit állít, meg van győződve, hogy amit mond, az úgy van, meg van tehát győződve, hogy másnak is így kell látnia, így kell megítélnie a dolgokat, feltételezi tehát, hogy van objektív, feltétlen igazság. — Aki valamit állít, feltételezi továbbá, még akkor is, ha állítása téves, az igazság és a tévedés teljes összeegyeztethetetlenségét, feltételezi tehát, azaz tudja, hogy az állítás és a tagadás között egy semmiképpen sem relativizálható különbség áll fenn. A beszéd mint az emberek közötti érintkezés eszköze nem lenne lehetséges, ha ez a különbség nem létezne. Ha az igen és a nem nem zárják ki egymást, ha végeredményben ugyanazt jelenthetik, akkor semminek sincs jelentése. Ha állításunkban vagy tagadásunkban nem lenne a feltétlenség háttérileg jelen, akkor az ellentétes, egymást kizáró állítások végeredményben megférhetnének egymással.

Alapjában véve még a szkeptikus magatartás hátterében is az igazság feltétlenségének elismerése húzódik meg. Mert a kifejezetten vallott szkeptikus álláspont, amely szerint az ember képtelen arra, hogy megdönthetetlenül igaz ismereteket szerezzen, csak azért tűnhet ésszerűnek, mivel alapjában véve a feltétlen igazság iránti feltétlen tiszteletből fakad. Hiszen a szkeptikus azért utasítja el a feltétlenül igaz ismeret lehetőségét, mivel ezt ismereteink korlátozottságának mindig újra megélt fájdalmas tapasztalata folytán elérhetetlennek tartja. Ha ugyanis a szkeptikus (anélkül, hogy erről magának kifejezetten számot adna) nem feltételezné az igazság feltétlenségét, ha

erről nem lenne a legmagasabb véleménye, ha azon a véleményen lenne, hogy végeredményben teljesen mindegy, ki mit mond, akkor számára semmi nehézséget sem jelentene egy, az igazság feltétlen igényével fellépő állítás felelőtlen megfogalmazása.

Az igazság feltétlensége persze — mint tudjuk — nem jelenti azt, hogy *kifejezett* állításaink nem lennének sokféleképpen relativizálhatók. Tudjuk, hogy kifejezetten megfogalmazott ismereteink mindig bizonyos értelemben elvontak, modellszerűek, és azt is tudjuk, hogy állításaink pontos értelme sok mindentől függ. De megint csak éppen a tény, hogy ezt fel tudjuk ismerni, az egyik legfontosabb érv az ismeretünkben meglévő feltétlenség mellett: a relatívnak *mint relatívnak* a felismerése szükségszerűen feltételezi a feltétlent, *az abszolútot* (azaz a feltétlennek kísérőjelenségként meglévő ismeretét).

bb) Az érték feltétlensége

Az imént láttuk, hogy az igaz állítást az ember nem mint egy önkényes tettet éli meg, hanem mint olyasmit, amely őt mint megismerőt feltétlenül kötelezi. A feltétlenség a dologból magából indul ki, szó sem lehet tehát egy pusztán szubjektív, csupán az ismeretaktust mint alanyi tevékenységet meghatározó feltétlenségről. Az igazság feltétlen kötelezettsége elől az ember nem térhet ki. Egyes esetekben állíthat ugyan olyasmit, aminek téves voltáról meg van győződve, de akkor (amíg csak lelkiismeretét teljesen el nem hallgattatta) tudni fogja, hogy nem az igazat mondja; akárhogy csűri és csavarja is a dolgot, nem fogja tehát megszüntetni feltétlen elkötelezettségét az igazsággal szemben.

Ami a megismerésről mint emberi tevékenységről áll, hogy tudniillik az igazság szerint kell tájékozódnia, mivel ez számára feltétlen érték, az érvényes az emberi tevékenységre általában is. A cselekvő embernek mindig

értékekkel van dolga. Ahol azonban az értékek megvalósításának szükségessége felmerül, ott rögtön felmerül az értékek rangsorának kérdése is. Ez pedig megint feltételezi a feltétlent, a legalább háttérileg megismert feltétlen értéket, mivel feltétlen érték nélkül egyáltalában nem lehetne objektív értékrendről beszélni; más szóval a különböző értékek rangsora teljesen a szubjektív állásfoglalástól, végeredményben az önkénytől függne. Ezt azonban az ember, noha teoretikusan (persze felelőtlenül) állíthatja, életében, a gyakorlat síkján soha nem fogja elfogadni. Senki sem fog ugyanis annak igazat adni, aki azt hirdeti: az embernek semmi kötelezettsége sincsen sem magával, sem másokkal szemben; teljesen mindegy, hogy valaki hogyan bánik embertársaival, teljesen egyre megy, hogy valaki életét az elnyomásnak és kizsákmányolásnak vagy a szociális igazságosság megvalósításának szolgálatába állítja. — Az erkölcsi érték feltétlensége, feltétlenül kötelező volta tehát vitán felül áll, ha nem annyira arra ügyelünk, amit az emberek mondanak, hanem arra, amit mindenkitől (végeredményben még maguktól is) megkövetelnek.

cc) A szabadság feltétlensége

Az erkölcsi felelősségnek szabadság nélkül, önrendelkezés nélkül semmi értelme sincs. Aki állítja, hogy az ember (minden részleges determináltsága ellenére) alapjában véve szabad lény, illetve aki megköveteli az ember számára a szabadságot, a jogot ahhoz, hogy maga szabja meg sorsát, az bennfoglaltan állítja, illetve megköveteli a feltétlent. Mert a szabadság, melynek lényege a szabad döntésnek, a valóban önálló állásfoglalásnak lehetősége, a maga mivolta szerint feltételezi a feltétlent.

Egy bizonyos feltétlenség ugyanis szükségszerűen hozzátartozik minden szabad lény természetéhez. Hiszen csak az a létező nevezhető szabadnak, amely a szó

szoros értelemében önmaga fölött rendelkezni tud, amelynek tettei tőle magától erednek abban az értelemben, hogy ő maga határozza meg azokat, hogy ő maga helyez a világba valamit, ami rajta, a saját önállóságán kívül semmi másra a világban vissza nem vezethető. Minden szabad döntés bizonyos értelemben teremtő kezdet, amelynek lehetőségi feltétele a feltétlen valóság.

A szabadságnak és feltétlenségnek szükségszerű kapcsolata már a középkori filozófusok számára is világos volt. Ők azonban ezt a kapcsolatot nem azáltal fejtették ki, hogy a szabad lények alapvetően autonóm, öntörvényű voltára utaltak (mely a véges szabad lény esetében is mindig megvan, noha belsőleg korlátozva), hanem azáltal, hogy a feltétlenségről mint a szabad lény dinamizmusa lehetőségéről beszéltek. Szabad döntésről csak annál a lénynél lehet szó — hangsúlyozták —, melynek természetéhez tartozik a feltétlenre, a végtelenre való irányultság, azaz, melynek lehetséges érdeklődési köre (az tehát, ami cselekvését motiválja) nincs leszűkítve részleges, korlátozott értékekre. Másképpen kifejezve: ahhoz, hogy egy tárgy ne szükségszerűen determinálja az ember választását, szükséges, hogy relatív értékként jelenjen meg, ez azonban csak akkor lehetséges, ha az ember háttérileg tudja, hogy mi a feltétlen. (Vö.: Aquinói Szent Tamás: *Summa theol.* I-2^{ae} qu.1 a.6; q.9 a. 2 és 3).

dd) A lét feltétlensége

Minden tudatossá vált egyedi tapasztalat, minden kifejezetten megfogalmazott részletismeret kapcsán az ember eljut minden létezés szükségszerű és általános határozmányainak háttéri felismeréséhez. Csak így magyarázható meg ugyanis a tény, hogy a gondolkodás és a valóság alapvető és feltétlenül érvényes elveit, mint pl. az ellentmondás elvét, az elégséges alap (vagy az okság) elvét minden ember ismeri. Hiszen minden ember állan-

dóan használja ezeket, azaz alapjában sziklaszilárdan meg van győződve feltétlen és általános érvényükről, noha kifejezetten csak a legkevesebben gondolnak rájuk.

Mindenki, aki érvel, sőt az is, aki csak kijelent valamit, az ellentmondás elvére támaszkodik. Ez az elv (« lehetetlen, hogy valami ugyanabból a szempontból legyen is, meg ne is legyen ») egyrészt a kifejezett gondolkodás alapelve. Mint ilyen azonban visszamegy az ellentmondás elvére mint lételvre, mely a lét és nemlét teljes összeegyeztethetetlenségét, a lét és nemlét közötti feltétlen ellentmondást és ezáltal a létnek mint olyannak feltétlen érvényét mondja ki. Ez azt is jelenti, hogy a léttel mint olyannal tulajdonképpen semmi sem áll szemben, vagy másképpen kifejezve, hogy a semmi valóban semmi. (Ezáltal elvezet annak felismeréséhez, hogy nemcsak a létezők megegyezése egymással, hanem egymástól való különbségük is a léten belül álló határozmányok, vagyis az analógia elvéhez: minden, ami van, végeredményben abban egyezik meg, amiben különbözik, vagyis a létben. Ebből a felismerésből adódik azután, hogy az ellentmondás elvét, mint az absztrakt gondolkodás elvét, mely az analógiával nem tud mit kezdeni, meg kell különböztetni az ellentmondás elvétől mint általános és szükségszerű lételvtől. Az előbbi a létezőn egy a léten belül elhatárolt és izolált létezőt ért, és ezért csak a kifejezett fogalmi gondolkodásra érvényes, míg az utóbbi a létezőn a létezőt mint olyat érti, aminek következtében feltétlen és általános érvényű. Lásd: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 134-140. o.)

A lét feltétlenségének spontán ismerete továbbá megmutatkozik abban a gondolatmenetben, amelyről már a bevezetésben szó volt. Minden ember, mihelyt a valóság egészéről akar valamit mondani, feltételezi a feltétlen létet. Mert ha van valami, akkor van feltétlen, abszolút létező. A kérdésre: « miért van valami, és nem sokkal

inkább semmi? », a válasz csak ez lehet: mivel van egy végső ténylegességként létező, saját létének alapját önmagában hordó és ezért feltétlen (abszolút) valóság.

ee) A feltétlen valóság megtapasztalásának alapfeltétele: az öntudat

A feltétlenséget és ezáltal a feltétlent magát az ember végeredményben öntudatos volta miatt tudja megismerni. Csak mivel az ember a tudatától különböző tárgyakra irányuló megismerésének kapcsán bennfoglaltan megragadja önmagát, lehetséges a feltétlenről mint olyanról való háttéri tudás. Az öntudatosságot mint olyat persze nem lehet megfelelően leírni, mivel itt egy a dolog természetéből következően igazában nem tárgyasítható tapasztalatról van szó, amely annak ellenére, hogy minden ember rendelkezésére áll, mivoltában és jelentőségében könnyen félreismerhető. Ezt előrebocsátva csak azt akarjuk leszögezni (lásd bővebben: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 71-72. o), hogy az öntudatban megvalósul a létnek jelenléte önmaga számára, vagyis hogy az ember öntudatában a lét mintegy önmaga tudatára jut, azaz mint lét ismeri meg önmagát. Ha ezt a felismerést komolyan vesszük, úgy ez azt jelenti, hogy az embernek öntudatossága folytán a léthez mint olyanhoz, vagyis a feltétlenhez magához közvetlen (noha mindig csak nem kifejzetten adott, és ezért mindig csak bizonyos megszorításokkal közvetlen) viszonya van. Ez a tény számunkra ismeretünk alapvető objektivitásában, elvi végtelenségében és feltétlenségében nyilvánul meg.

c) *A transzcendetális tapasztalás a feltétlen megtapasztalása*

Meddig terjed az emberi tapasztalat? — tettük fel a kérdést. Az eddig mondottakból remélhetőleg világossá

vált, hogy az ember minden kifejezetten megfogalmazott ismerete kapcsán *bennfoglaltan* megtapasztalja a feltétlent magát. A feltétlen valóság tehát tényleg tapasztalatunk tartalmához tartozik, habár sohasem tapasztaljuk meg egyedi tárgyként, vagyis sohasem áll rendelkezésünkre úgy, mint egy világosan meghatározott, egy egyedi tárgyat megjelenítő tudattartalom. Ebből adódik az az érzésünk, hogy a feltétlent magát nem érjük el, azzal nem lehet dolgunk, hanem legfeljebb egy elvont « feltétlenséggel ». Mert a feltétlenről való ismeretünk önmagától absztrakttá válik, ha fogalmilag objektiválni akarjuk (és ezt nem kerülhetjük ki, hiszen valamiképpen beszélnünk kell róla), noha a feltétlenről való közvetlen, az ismeret foganatosításában magában (« in actu exercito ») jelenlévő tapasztalatunk egyáltalában nem absztrakt. Ezért kell mindig gondosan különbséget tennünk a feltétlennek az egyedi értelmi ismeretben vagy a szabad döntésben *implikált* háttéri, de *konkrét* megtapasztalása, és a feltétlenről való *kifejezett,* de kikerülhetetlenül *absztrakttá váló* teoretizálás között. Mivel ez utóbbi esetben nem a feltétlennel magával, hanem csak ennek elvont fogalmával van dolgunk, természetszerűleg felmerülnek az ismeretünk érvényességére vonatkozó kételyek, amelyek minden elvont megismeréssel kapcsolatban fel szoktak merülni, éspedig ebben az esetben a dolog természetéből kifolyólag sokkal élesebben, mint egyébként. Mindennek tudatában a feltétlent nem a fogalmi ismeretünkben, hanem a transzcendentális tapasztalásban fogjuk keresni.

3. *Beszélhetünk-e arról, hogy megtapasztaljuk az Istent?*

A mondottak szerint az ember tudata legmélyén, annak hátterében megtapasztalja a feltétlent. Nevezhetjük-e ezt a tapasztalatot istenélménynek, pontosabban szólva:

Isten megtapasztalásának? Erre a kérdésre nem lehet minden további nélkül igennel vagy nemmel válaszolni, itt megkülönböztetéssel kell élnünk, vagyis be kell mutatnunk, hogy mennyiben nem lehet, illetve mennyiben lehet szó arról, hogy a transzcendentális tapasztalással kapcsolatban Istennek magának megtapasztalásáról beszéljünk.

a) *Kifejezett tapasztalatunk nincsen Istenről*

Ha tapasztalaton egy előttünk lévő tárgy kifejezetten tudatos észlelését, közvetlen és világos megismerését értjük, akkor nyilvánvalóan nem állíthatjuk, hogy Istent meg tudjuk tapasztalni. Kifejezetten tehát, azaz mintegy a maga mivolta szerint látott valóságként nem tapasztaljuk meg az Istent. Ez a tény nem szorul további bizonyításra, hiszen Isten léte sohasem válhatna kérdésessé, az ateizmus nem lenne lehetséges, ha egy ilyen kifejezett és közvetlen istenismerettel rendelkeznénk.

Noha itt egy nyilvánvaló tényről van szó, mégsem fölösleges ezt hangsúlyoznunk, mert csak így tudjuk már eleve eloszlatni a félreértést, mely szerint az általunk képviselt álláspont « ontologizmus » lenne. Az *ontologizmus* a filozófia történetében elsősorban a Hegel hatása alatt álló V. Gioberti (1801-1852) olasz filozófus rendszerét jelenti, de egyesek ezt az elnevezést más (Gioberti alapgondolataival egyes pontokban megegyező) rendszerekkel kapcsolatban is használják. Gioberti szerint az emberi megismerés elsődleges és kifejezetten megragadott tárgya a lét ideája, és ez azonos Istennel. — Habár kiindulópontja lényegesen más volt, már N. Malebranche (1638-1715) is eljutott hasonló állításokhoz. Véleménye szerint az ember mindent Istenben, Isten megismerése által ismer meg. A Szent Officium 1861-ben nevek említése nélkül hasonló tanokat elítélt (lásd: *Denzinger-Schönmetzer* 2841-2847). Hogy ez az elítélés mennyiben vonatkozik

Giobertire és követőire, azt azért nehéz eldönteni, mivel állításaik többféleképpen értelmezhetők. Sok szól amellett, hogy tulajdonképpen csak arra akartak rámutatni: az emberi megismerés az érzéklő tapasztalásból egyedül nem magyarázható meg, vagyis az embernek van egy az érzéklő tapasztalásból egyedül le nem származtatható apriorisztikus ismerete, mely feltétlen jellegű. Mindenképpen szemükre vethető azonban, hogy ezt a megismerést túlságosan a *kifejezett* tapasztalat mintája szerint írták le, és hogy rögtön a kifejezett istenismerettel azonosították.

b) *A transzcendentális tapasztalás bizonyos értelemben Isten megtapasztalása*

Mit jelent az, hogy *bizonyos értelemben* Istent tapasztaljuk meg a transzcendentális tapasztalás által? Azt, hogy ami a transzcendentális tapasztalásban tényleg, de csak *háttérileg* van adva, kimutathatóan azonos a világtól különböző személyes jellegű feltétlen valósággal, vagyis Istennel.

Hogyan tudjuk ezt kimutatni? — Azáltal, hogy a transzcendentális tapasztalás elemzésében továbbhaladunk, vagyis elmélyítjük azt, amit eddig tettünk. Hiszen a transzcendentális tapasztalás legalapvetőbb tartalma már az eddigiekben is megmutakozott egyszerűen azáltal, hogy kimutattuk: létezik transzcendentális tapasztalás. A transzcendentális tapasztalás adott voltát kimutatva fedeztük fel a benne megnyilatkozó feltétlenséget és ezáltal azt, hogy minden ismeretünk (és tudatosan vállalt cselekedetünk) kapcsán valamiképpen magával a feltétlennel van dolgunk. A transzcendentális tapasztalás adott voltát kimutatva fedeztük fel a benne megnyilatkozó feltétlenséget és ezáltal azt, hogy minden ismeretünk (és tudatosan vállalt cselekedetünk) kapcsán valamiképpen magá-

val a feltétlennel van dolgunk. A transzcendentális tapasztalás továbbmenő elemzése által a háttérileg mindig megismert feltétlennek további szükségszerű tulajdonságai is kifejthetők, persze sohasem úgy, hogy végül is minden egy teljesen világos és egyértelműen átlátott valóságként álljon előttünk, de mégis úgy, hogy állíthassuk: a feltétlen valóság különbözik a világtól és egyben személyes jellegű is.

Ezt a kifejtést itt még nem akarjuk részletekbe menően elvégezni, hanem csak ennek legfontosabb *strukturális szempontjaira* szeretnénk utalni, és egyben arra, hogy ez a kifejtés a dolog természete szerint csakis elkötelezett megismerésként hajtható végre (lásd: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 85-87. o.).

Azt láttuk, hogy a feltétlen, mellyel a transzcendentális tapasztalásban találkozunk, semmiképpen sem elvont eszme csupán, nem csak tudatunk posztulátuma, hanem objektív valóság. Láttuk továbbá, hogy ez a feltétlen nem egy pusztán ténylegesen feltétlen valami, amelyet az ember, ha kedve van hozzá, tudomásul vesz, de amelylyel szemben, ha éppen úgy tetszik neki, közömbös álláspontot is elfoglalhat, hanem egy olyan feltétlen, amely minden igaz megismerés mércéje, amely minden értéknek és a szabadság feltétlenségének végső megalapozása. Más szóval: itt egy, az emberi életünket a maga egészében érintő, *egzisztenciális jelentőségű* feltétlenről van szó. A transzcendentális tapasztalás feltétlenje tehát — mint ez már itt felismerhető — valamiképen « kihívja » az embert, hiszen a legbelsőbb mivoltában, személy voltában, mint erkölcsileg felelős lényt érinti, pontosabban szólva, éppen az erkölcsi felelősség lehetőségének alapja. Mindebben már megmutatkozik a feltétlennek tőlünk és az egész anyagi világtól különböző, valamiképpen személyes jellege.

A mondottakból az következik, hogy a transzcendentális tapasztalásnak sohasem véglegesen, hanem mindig csak részlegesen végrehajtható fogalmi kifejtése soha nem végezhető el egy pusztán elméleti levezetés által, azaz egy olyan ismeret segítségével, amely a minket egzisztenciálisan érintő értékmozzanatoktól elvonatkoztat. Ha valaki tehát nem vállalja elkötelezettségét a feltétlennel szemben — *ha valaki nem feltétlenül nyitott a teljes igazsággal szemben* —, akkor az ilyen a transzcendentális tapasztalás tartalmát soha nem bontakoztathatja ki megfelelően, sőt tulajdonképpen még kezdetleges formában sem. Mivel a feltétlen mint ilyen kifejezett ismeretünkben nem fordul elő, és mivel az ember mindennapi életében elsősorban a felületi (azt is mondhatnánk: felületes) benyomások hatása alatt áll, mindig fennáll a veszély, hogy az ember a feltétlenről egyszerűen nem vesz tudomást. És ha valamiképpen találkozott is vele, ha legalább homályosan megsejtette, legalább kezdetlegesen tudatosította is a létét, vele szemben mindig felmerül a kérdés: igenli-e, « ratifikálja-e » kifejezett tudatában az ember ezt a feltétlenséget mint saját perspektíváját és lehetőségét, amely egyben azonban feladata és kötelessége is? Elfogadja-e az ismeretét megfogalmazó és ezzel valamiképpen mindig önmagát értelmező ember az ebből a feltétlenségből számára adódó egzisztenciális következményeket? Ha nincs meg benne erre az alapvető készség, úgy az elfojtás tudatos-öntudatlan pszichológiai mechanizmusa által meg fogja akadályozni, hogy a transzcendentális tapasztalás tartalma kifejezett tudatában felmerüjön és érthetően megfogalmazódjon, sőt az is lehet, hogy a tapasztalatot magát, illetve ennek tartalmát is tagadni fogja, persze csak kifejezett állításaiban, azaz anélkül, hogy észrevenné: ezt az alapvető háttéri ismeretet mégis mindig feltételezi.

c) *Következmények a kifejzett istenismeretre vonatkozólag*

Nagyon sokan — nemcsak ateisták, hanem hivő, vallásos emberek is meg vannak győződve, hogy az istenismerethez elsődlegesen nevelés, oktatás, meggyőzés, vagyis kívülről jövő befolyásolás által jut el az ember. Emellett még szerepet játszhatnak érzelmi jellegű « vallásos » élmények. Az ilyen felfogás mögött az a ki nem mondott és sokszor egyáltalában nem tudatosított meggyőződés áll, hogy azt, amit Istennek nevezünk, olyan valóságként kell elképzelnünk, amely úgy létezik, mint ahogy a többi « dolgok » léteznek (még ha esetleg a legnagyobb is köztük), melyre éppen ezért esetleg rábukkanhatunk, de mellyel talán soha semmi dolgunk nem lesz, és melyről pontosan ugyanolyan módon szerezhetünk tudomást, mint ahogy tudomást szereztünk az árpádházi királyok nevéről, vagy ahogy magunk felfedeztük (ha történetesen ott jártunk), hogy egy napfelkelte a Gran Paradiso csúcsáról szemlélve felemelő élmény. Ha az istenismeret tényleg csak ezen a módon jönne létre, akkor jogosan fel lehetne tenni a kérdést: mennyivel több közöm van az Istenhez, mint pl. az elemek periódusos rendszeréhez? A hivő erre persze azt fogja mondani, hogy az ilyen kérdés nevetséges, mivel az Isten a legjelentősebb valóság; de vele szemben az ateista azzal fog érvelni, hogy ő nagyon jól megvan Isten nélkül, és semmi szükségét sem érzi, hogy a világon kívül még valamilyen végső valóságot feltételezzen. És itt el kell ismernünk: ha az Isten létéről vagy nemlétéről szóló vitát ilyen föltételek mellett kellene folytatnunk, vagyis ha igaz lenne az, hogy az Isten megismeréséhez az ember kizárólag másoktól való befolyásolás vagy teljesen esetleges, semmiképpen sem általánosítható tapasztalatok által jut el, akkor végeredményben igazat kellene adnunk azoknak, akik tagadják az Isten létét.

Csakhogy a valóságban éppen nem ez a helyzet. A transzcendentális tapasztalásra vonatkozó eddigi megfontolásainkból ugyanis az következik, hogy az Isten nem egy olyan egyedi ismerettárgy, melyről esetleg tudomást szerzünk, esetleg azonban nem, hanem *ha Istenről beszélünk, akkor tulajdonképpen nem teszünk mást, mint utólagosan nevet adunk egy alapvető, háttérileg mindig meglévő emberi tapasztalás tartalmának, mellyel akkor is rendelkezünk, ha az Isten szó eszünkbe sem jut.*

Minden kifejezett istenismeret kiindulópontja tehát a transzcendentális tapasztalás. Ha az Istenről akarunk beszélni, úgy ennek tartalmát kell, amennyire csak lehet, világosan megfogalmazva előadnunk. Az Isten létének bizonyítása ezek szerint nem más, mint a transzcendentális tapasztalás tartalmának módszeres (persze sohasem kimerítő) kifejtése.

Ebből válik érthetővé az istenbizonyítás különleges jellege. Mivel a transzcendentális tapasztalás tartalmát akarja szavakba foglalni, kikerülhetetlenül szembetalálja magát azzal a teljesen soha fel nem oldható feszültséggel, amely a háttéri valóságismeret és a valóságnak mindig csak modellszerű, fogalmi kifejezése között fönnáll. Sőt ez a feszültség a dolog természetéből kifolyólag akkor jut el a csúcspontjához, amikor az ember az Istenről akar szólni. Az istenbizonyítás tehát soha nem tűzheti célul maga elé azt, hogy « tárgyát » teljesen egyértelmű és félreérthetetlen világossággal be fogja mutatni, és ezáltal minden lehetséges kétséget eleve el fog oszlatni. *Az Isten mivolta mindig titokzatos marad* a gondolkodó ember számára, és ezért az istenkérdést soha nem oldhatja meg úgy, ahogy megoldott egy egyenletet.

Megfontolandó az is (mint erre már fentebb rámutattunk), hogy a transzcendentális tapasztalás kifejtését csak az fogja igazán megérteni, akiben megvan a pozitív beállítottság a feltétlenből kiinduló egzisztenciális « ki-

hívással » szemben. Aki az értékmozzanatot minden gondolatmenetéből szisztématikusan kikapcsolja, az soha nem fog a feltétlennel találkozni, mert kifejezett tudatában egyszerűen hiányzik az istenismeret kiindulópontja. A *Bevezetés az ismeretelméletbe* aránylag részletesen foglalkozott ezzel a kérdéssel. Ott megmutattuk, hogy éppen a legfontosabb felismerések esetében nem lehet szó « kényszerítő erejű » bizonyosságról (lásd: 92-103. o.). Ez pedig azért van így, mivel *csak az életünk szempontjából jelentéktelen állítások igazságát tudjuk az értelmünket mintegy kényszerítő módon bebizonyítani.* Ahol személyesen érdekelve vagyunk, erről soha nem lehet szó. Ha ezt egyszer beláttuk, úgy nem fog minket többé megzavarni az, hogy noha az emberiség legnagyobb gondolkodói foglalkoztak az Isten létének bizonyításával, mégsem létezik egy olyan gondolatmenet, mely minden embert minden további nélkül meggyőzhetne.

Egy utóbbi felismerés az oka annak, hogy egyesek manapság egyáltalában nem hajlandók istenbizonyításról beszélni. Ezzel az állásponttal azonban nem érthetünk egyet, mivel mögötte egy olyan felfogás húzódik meg, amely a *bizonyítás* fogalmát megokolatlanul leszűkíti. Bizonyításon ugyanis nemcsak a matematikai vagy formális logikai levezetést érthetjük. Minden gondolatmenetet, mely egy állítás igaz voltát azáltal mutatja ki, hogy kifejezetten szóvá teszi a mellette szóló okokat, bizonyításnak nevezhetünk. A bizonyítás módja mindig attól is függ, hogy miről van szó. Egy történettudományos, egy geológiai, egy filozófiai állítást esetenként másként kell bizonyítanunk. És tulajdonképpen minden bizonyításról áll az, ami az imént már szóba került, hogy tudniillik értékét, helyes voltát nem szabad aszerint megítélni, hogy vajon mindig mindenkit meg tud-e győzni. Ennek az igénynek, ha szigorúan vesszük, semmiféle bizonyítás sem tehet eleget. Minden bizonyítás egy bizonyos összefüggés-

ben fordul elő, bizonyos tapasztalatokra támaszkodik, bizonyos valóságismeretet föltételez, és csak ezen belül van meggyőző ereje. Minél egyszerűbben áttekinthető dologról van persze szó, annál könnyebben hozható létre a konszenzus. Az átfogó és egzisztenciálisan jelentős kérdések esetében azonban az ilyesmi még a legvilágosabb gondolatmenet segítségével sem idézhető elő automatikusan.

Ebből persze nem következik az, hogy az értelmes okfejtésnek, az érvek világos és követhető előadásának semmi jelentősége sincsen. Az igazsághoz az ember azáltal jut el, hogy másokkal eszmecserét folytat, dialógusba bocsátkozik. Az értelmes okfejtés, és ennek leghatározottabb és legpontosabb formája, a bizonyítás ennek szolgálatában áll. Ebből adódik az istenbizonyítás jelentősége is. Az istenbizonyítás — mondottuk — nem más, mint a soha nem hiányzó, de a maga mivolta szerint nem tudatos legalapvetőbb emberi tapasztalatnak, a transzcendentális tapasztalásnak módszeres kifejtése. *Az istenbizonyítás elő szeretné mozdítani a dialógust Istenről minden emberrel.* Az, aki meg van győződve Isten létéről, az istenbizonyítás előterjesztése által számot ad másoknak (de egyben magának is!) arról, hogy miért állítja azt, hogy van Isten. Az istenbizonyítás egyben tehát az istenhit értelmes voltának bemutatása is. A következő részben ezzel fogunk foglalkozni.

MÁSODIK RÉSZ

AZ ISTEN LÉTÉRÉ UTALÓ NÉHÁNY TÉNY RENDSZERES KIFEJTÉSE

Ahhoz, hogy magunknak és másoknak számot adjunk az okokról, melyek minket, mint értelmüket használó, gondolkodó embereket arra késztetnek, hogy a világgal nem azonosítható, személyes jellegű feltétlen (abszolút) valóságnak, azaz Istennek létét állítsuk, nincs szükségünk különleges tudományos részletkutatásokra vagy nagyon ritka élményekre. A minden ember számára rendelkezésre álló, egészen közönséges, általános emberi élettapasztalat untig elegendő ahhoz, hogy kezünk ügyében legyenek azok a kiindulópontok, azok a tények, amelyek, ha hajlandók vagyunk egész horderejüket tudomásul venni, tulajdonképpen félreérthetetlenül az Isten létére utalnak. *Az ilyenfajta tapasztalatokban bennfoglalt utalások rendszeres kifejtését nevezzük istenbizonyításnak.* Ezek a tapasztalatok minden esetben *a transzcendentális tapasztalás kategorikus megnyilvánulásai.* Ez magyarul annyit jelent, hogy itt bizonyos, többé-kevésbé pontosan körülírható, fogalmilag eléggé világosan megadható tapasztalatokról (tapasztalati tényekről) van szó, amelyeken keresztül a (maga mivolta szerint mindig háttérben maradó) transzcendentális tapasztalás mintegy kézzelfoghatóvá válik. Ilyenfajta tapasztalati tény igen sokféle van, de alapjában véve mind összefügg egymással. A következőkben négy ilyen alapvető tényt fogunk — mintegy példaszerűen — vizsgálatunk tárgyává tenni.

A első két gondolatmenetben a kiindulópont olyasvalami, amit az ember önmagában, a saját élményvilágában

talál meg. Ezeket a megfontolásokat ezért antropológiai istenérveknek (antropológia = embertan) szokták nevezni. A harmadik és a negyedik gondolatmenet viszont olyan adottságokra támaszkodik, melyek a külső, a fizikai világban, a « kozmoszban » észlelhetők, és ez az oka annak, hogy ezeket általában kozmológiai istenérveknek hívják.

1. *Az élete értelmét kereső ember*

Egy alapjában véve nagyon egyszerű és tulajdonképpen letagadhatatlan tényből indulunk ki, amelyet minden ember a maga életében elég világosan megtapasztal, noha ennek valamennyire is pontos leírása és fogalmi kifejtése egyáltalán nem egyszerű feladat. Arról van itt szó, amit egy első megközelítésként úgy fejezhetünk ki, hogy minden ember minden cselekedete által minden esetben olyasvalamit akar, aminek számára értelme van.

Mit jelent az, hogy valaminek értelme van? — « Értelem » a magyarban egyrészt jelenti azt a képességet, amely által megértjük a dolgokat, helyzeteket, adottságokat, amely által « racionális », értelmes természetünknek megfelelően eligazodunk a világban. Az « értelem » szót másrészt akkor használjuk, ha egy szónak, kifejezésnek az értelméről beszélünk. Ilyen esetben egy szónak « értelme » azonos a szó jelentésével. Megint más, de az előbbiekkel persze valamiképpen összefüggő értelemben (= jelentésben) használjuk az « értelem » szót, ha arról beszélünk, hogy valaminek, amit *teszünk,* « értelme », célja van. Itt most a szónak ez a jelentése érdekel minket.

Ilyen értelemben értelme annak van, ami valamilyen szempontból jó, ami minket valamilyen formában kielégít, ami megfelel, biológiai, szellemi, lelki szükségleteinknek és vágyainknak, közösségre, megbecsülésre, védettségre és hasonlókra irányuló igényeinknek, ami által jól érezzük

magunkat, ami képessé tesz arra, hogy fenntartás nélkül elfogadjuk környezetünket, világunkat, sorsunkat és saját magunkat. Az ilyen állapotokról, amelyekben magunkat és másokat és végeredményben egész világunkat el tudjuk fogadni és velük szemben minden fenntartás nélkül igent tudunk mondani, szoktuk mondani, hogy ennek értelme van. Ezek persze általában túl rövid életűek, az ilyen pillanatokban megtapasztalt teljes külső és belső harmóniát, összhangot, « megegyezést » és az ebből következő megelégedettséget, illetve — mondjuk ki a nagy szót — boldogságot nagyon hamar meg tudja zavarni valami, mégis ezek az állapotok, ezek az élmények azok, melyekre támaszkodunk akkor, ha ki tudjuk mondani, hogy érdemes élni, ezek elérésére törekszünk, akármit teszünk is vagy tervezünk. Ezek a tapasztalatok, vagy pontosabban megfogalmazva: az ilyen irányba mutató részlettapasztalatok teljességének a vágya az, ami minden cselekedetünknek, egész aktivitásunknak a hajtóereje. A következőkben megpróbáljuk ennek a dinamizmusnak mivoltát kifejteni.

(1) *Emberi tevékenység: döntés, állásfoglalás, aktivitás teljesen lehetetlen lenne, ha tevékenységünknek nem látnánk valamilyen értelmét.* Mindaz, amit teszünk vagy elkerülünk, csak azért történik, mivel tevékenységünknek vagy a tevékenységtől való tartózkodásunknak a magunk számára értelme van: mivel kielégíti testi vagy szellemi szükségleteinket, mivel örömöt okoz, fájdalomtól megóv, érzelmileg, lelkileg gazdagít, felszabadít stb. Ez nem azt jelenti, hogy minden esetben pontosan megfogalmazva számot tudnánk adni másoknak vagy akárcsak magunknak is, hogy mit miért teszünk. Tetteink igazi motívumai sokszor nem, vagy legalábbis nem teljesen tudatosak önmagunk számára. De mégha egyes cselekedeteink mások számára, sőt bizonyos esetekben még a magunk számára (főképpen utólag nézve) talányt jelentenek, illetve értel-

metlennek tűnnek is, mégis ahhoz, hogy cselekedjünk, a cselekvés pillanatában látnunk kell az értelmét.

Az ember hallatlan teljesítményekre képes, hallatlan sok mindent képes elviselni, ha tudja, hogy miért. Viszont teljesen megbénul az alkotóereje, teljesen elveszti életkedvét, ha nem látja az értelmét (célját) annak, amit tesz vagy tennie kell. Az persze nem szükséges, hogy ezt a tényt mint olyat kifejezetten tudatosítsa a maga számára. Az édesanya, aki mindent megtesz beteg gyermekéért, aki virraszt mellette, aki a megfelelő orvosságot akkor is fölhajtja, ha ezt nehéz megszerezni, nem fog kifejezetten arra gondolni, hogy az emberi cselekvés értelmességének igénye az, ami őt mozgatja. Ez utóbbi megállapítás mégis igaz, mert általánosító és elméleti nyelven kifejezett leírása annak, amit minden ember minden cselekedetével kapcsolatban több kevesebb tudatossággal konkrét módon megél.

(2) Ha ezt a minden tettünkben és állásfoglalásunkban megélt tényt tovább elemezzük, felfedezzük, *hogy értelmét tulajdonképpen csak annak látjuk, ami valamiképpen túlmutat önmagán.* — Nyilvánvaló persze, hogy vannak események, állapotok, amelyeket önmagukban értékesnek, kielégítőnek, boldogítónak élünk meg. Ez az eset pl. akkor, ha egy nehéz betegség után élvezzük, hogy ismét egészségesek vagyunk, tele alkotó energiával, ha együtt lehetünk egy általunk szeretett és szeretetünket viszonzó személlyel, ha egy kimagasló művészi élményben van részünk stb. De még ezek az esetek is túlmutatnak önmagukon legalábbis azáltal, hogy ezeket az általában túl rövidnek megélt pillanatokat meg szeretnénk örökíteni, ki szeretnénk terjeszteni egész életünkre. Hozzájön ehhez — és ez nagyon fontos —, hogy a felsorolt esetek azért töltenek el örömmel, mivel kiemelnek önmagunkba való bezártságunkból. Az alkotó energia visszatérése, egy mélyen megélt barátság vagy szerelem, egy nagy művészi

élmény kiszabadítják az embert a maga szűk kis világából és új meg nagyobb perspektívákat nyitnak meg számára.

Hogy értelme tulajdonképpen csak annak van, ami túlmutat önmagán, ez, ha nem is világosabban, de mindenképpen közvetlenebbül megmutatkozik ott, ahol olyasvalamiről van szó, amit fáradságosnak, nehéznek, kellemetlennek tartunk, és mégis megteszünk. A fáradságos munkát ugyan sokszor közvetlenül is a megelégedettség érzése kíséri, de ez nem áll önmagában, hanem összefügg azzal, hogy valamit alkotni tudtunk, hogy valamit elértünk. És ha az életünket kitöltő tevékenységünket, munkánkat nézzük, úgy nyilvánvaló, hogy amit teszünk, általában *valamilyen távolabbi célra irányul.* Tetteink értelme tehát, legalábbis részben, sok esetben azonban majdnem teljesen, e tetteken kívül áll, túlmutat azokon.

Azt szokták ugyan mondani, hogy az ember tevékenységének célja az, hogy kibontakoztassa önmagát. Ebben sok igazság van, ha helyesen értjük. Mert az önmagunk kibontakoztatása is olyasvalami, ami túlmutat önmagunkon. Viktor Frankl, aki mint orvospszichológus azáltal lett ismertté, hogy kimutatta: nagyon sok mai neurózisnak a hátterében az van, hogy az ember nem képes tetteinek értelmét látni, állandóan hangsúlyozza, hogy az emberi életnek értelme nem lehet az, hogy csak önmaga boldogságával törődjön. Azok, akik csak önmagukkal törődnek, szoktak a leginkább arról panaszkodni, hogy életük értelmetlen. « Igen világosan meg lehet fogalmazni azt — írja Frankl —, hogy miben nem áll az emberi élet értelme. Akármilyen meglepően hangzik is, az ember nem azért él, hogy önmagát kiteljesítse és kibontakoztassa. Amennyiben ugyanis az ember életében szó lehet önkiteljesítésről és önmaga kibontakoztatásáról, ez csak *per effectum* nem pedig *per intentionem* érhető el ». (Ez annyit jelent, hogy közvetlenül valami önmagunknál nagyobbra kell törekednünk, és önmagunk kibontakozta-

tása e törekvésünknek csak mintegy mellékesen adódó eredménye lehet.) « Embernek lenni annyit jelent, hogy már mindig is önmagunkon túl olyasvalamire irányulunk, ami nem mi magunk vagyunk, valamire, ami tetteinknek értelmet ad, vagy valakire, egy emberi személyre, akivel szeretetben találkozhatunk. Az pedig mindenképpen áll, hogy az ember annyiban találja meg önmagát, amennyiben el tudja felejteni önmagát. » (V. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn.* Freiburg, Herder, 1972. 75.).

(3) Azt a felismerést, hogy értelme valaminek számunkra csak azáltal van, hogy túlmutat önmagán, még pontosabban is megfogalmazhatjuk: *egyes cselekedeteinknek csak akkor és csak azáltal van igazán értelme, ha annak az egésznek, melyhez tartoznak, vagyis életünk egészének értelme van.*

Az igaz ugyan, hogy a valóság egészére irányuló kérdést ma sokan jelentőségnélkülinek tartják. Ezek megelégszenek azzal, hogy felderítsék a legközvetlenebb összefüggéseket. A mai tudományos kutatásnak is ez a módszere. Az ilyen beállítottság következtében és a technika által uralt élet hajszájában a mai ember sokszor csak a közvetlenül megoldandó feladatokat látja, és azzal, ami ezen túlmutat, nem ér rá foglalkozni, sőt ezt gyakran illúziónak is tartja. Ezzel azonban tévesen ítéli meg önmagát. Ahol ugyanis egzisztenciális problémákról van szó, ott a mai ember sem fog « tudományos alapon » dönteni. Az élet kimagasló pillanataiban, ahol bizalomról, barátságról, szeretetről van szó, de ugyanez a helyzet ott, ahol a betegséget, a sikertelenséget, a halál közelségét éli meg az ember, kikerülhetetlenül felmerül számára a kérdés, van-e életének, létének értelme. Azt persze megteheti, hogy nem gondolkodik erről, de amennyiben cselekednie kell, tettében bennfoglaltan vagy így, vagy úgy már mindig is választ adott erre a kérdésre, nem mondhatja tehát, hogy erről semmit sem tud. Életének vala-

milyen átfogó értelmezésével minden ember rendelkezik, függetlenül attól, hogy megfogalmazza-e vagy sem. — Amikor tehát az ember megértést, szeretetet, sikert keres, amikor remél és bízik, amikor hatalomra, megelégedettségre, anyagi biztonságra, jólétre törekszik, végeredményben egész élete értelmét keresi.

(4) *Ahol az ember számára felmerül egész élete értelmének kérdése, ott valójában mindig olyasvalamiről van szó, ami nem szorul további megalapozásra, ami tehát feltétlen.* Az élet értelmének keresése tehát életünk feltétlen alapjának, feltétlen értelmének keresése. Erre utalnak a következő tények:

Minden ember életében ténylegesen feltétlennek tart valamit, feltétlen valóságként kezel valamit. Az igazán vallásos ember számára ez a feltétlen valóság természetesen az Isten. Aki azonban nem vallásos, illetve akinek az életében a vallás nem játszik komoly szerepet, az sem lehet meg valamilyen feltétlen valóság nélkül. Ebben az esetben ugyanis az ember valamilyen a világon belül fellelhető értéket abszolutizál, ezt teszi meg élete középpontjának, ennek rendel mindent alá. Ez lehet a tudományos kutatás, az emberiség haladása, a harc a kizsákmányolás ellen, egy eszme, egy program szolgálata, egy nemzetnek, egy népnek, egy pártnak a jövője, esetleg azonban nem több, mint csupán az egyéni hatalom, gazdagság, érvényesülés, vagy akár az élvezet. Vagyis az ember valamit feltétlenül mérvadónak tart, és erre vonatkoztat az életében mindent. Ha pedig nem rendelkezik ilyen számára feltétlenül mérvadó értékkel, vagy ha a körülmények azt, amire támaszkodott, kicsavarták a kezéből, akkor életét üresnek, céltalannak, értelmetlennek éli meg, és ezért csalódott, elkeseredett lesz, meghasonlik önmagával és a környezetével, azaz emberileg összetörik, lelkibeteggé, neurotikussá válik.

Hogy az emberek életükben tulajdonképpen mindig

is számolnak valamilyen feltétlen valósággal, az a legközvetlenebbül éppen azokban a tapasztalatokban mutatkozik meg, amelyekből látszólag az élet értelmének tagadása következik. Hiszen az élet tele van olyan esetekkel, melyekben semmi pozitív értéket sem tudunk felfedezni, esetekkel, amelyek számunkra teljesen értelmetlennek tűnnek. Ártatlanok szenvedése, jószándékú törekvések csődje, szembeszökő igazságtalanságok felháborítanak minket és felvetik a kérdést, hogy vajon nem illúzió csupán, ha értelmesnek tartjuk azt az életet, amelyben az ilyesmi napirenden van. Főképpen azonban a halál és az általános mulandóság ténye kelt kétséget arra nézve, hogy lehet-e a mulandó életnek igazán értelme. Hiszen mindent, a legszebbet és a legmagasztosabbat is az elmúlás fenyegeti. Sok minden elmúlik, alighogy létrejött, más esetben valami évtizedekig vagy akár évszázadokig hat a történelemben. De egyszer eljön az idő, amikor a legnagyobb emberi alkotások is semmivé lesznek. Végeredményben mindennek, az önfeláldozó odaadásnak éppenúgy, mint a legaljasabb árulásnak, ugyanaz a sorsa, nyomtalanul eltűnnek a világunkból és ez a tény szembesíti az embert a problémával: ha a jónak és a rossznak végeredményben ugyanaz a sorsa, ha csak az érzéketlen, a minden öntudattól mentes anyag az, ami maradandó és örök, akkor mi az értelme annak a múló kalandnak, amit tudatos létnek, emberi életnek nevezünk? Nem teljesen abszurd dolog-e végeredményben az emberi lét?

És mégis éppen az a tény, hogy ezek a kérdések és kételyek felmerülnek bennünk, utal arra, hogy az élet teljes értelmetlenségét nem tudjuk elismerni, sőt, hogy a világ és az élet értelmes voltáról alapjában véve, akármit mondunk is, szilárdan meg vagyunk győződve. Értelmetlennek, abszurdnak csak azért mondhatunk valamit, mivel tulajdonképpen tudjuk, hogy a szóbanforgó dolognak vagy eseménynek milyennek kellene lennie. Semmit

sem nevezünk abszurdnak csak azért, mivel adott esetben nem tudjuk megmagyarázni. Egy találomra összerázott betűcsoportról nem mondjuk, hogy abszurd, még akkor sem, ha semmi értelme sincsen. Abszurditásról csak ott beszélünk, ahol nem fedezhető fel az az értelem, amelyről tudjuk, hogy joggal elvárhatjuk. Ha az életről azt állítjuk, hogy abszurd, ez annyit jelent: mivel meg vagyunk róla győződve, hogy az életnek értelme kell hogy legyen, ezzel az állításunkkal mintegy reklamáljuk a feltételezett, de adott esetben fel nem fedezhető, általunk hiányolt értelmet. Vagyis még ebben az esetben is az emberi élet értelmes volta mellett foglalunk állást.

Az igaz ugyan, hogy a mondat: « az élet értelmetlen », könnyen kimondható. De rejtett önellentmondás nélkül nem tartható. Ha valaki az életről azt mondja, hogy értelmetlen, akkor — ha következetesen gondolkodik — ezt az állítást ki kell terjesztenie az élet minden vonatkozására. Ezért azután értelmetlennek kell tartania pl. az emberi gondolkodást is a maga teljes egészében. Ez azonban annyit jelent, hogy az állítólag jelentős felismerés, mely szerint az emberi élet értelmetlen, maga is értelmetlen, jelentőség nélküli, üres állítás lesz, ami nyilván nem fejezi ki a szándékát annak, aki ezt a súlyos mondatot megfogalmazta. De a konklúzió semmiképpen sem kerülhető ki: ha az élet egésze értelmetlen, úgy az élet egyes részletmozzanatainak értelmes volta sem tartható (akkor a tudományos kutatás, az igazság keresése, az igazságos rendért való harc is értelmetlen foglalatoskodások), illetve fordítva: ha az emberi életben valaminek valóban értelme van, akkor ez csak azáltal lehetséges, hogy az élet egészének megvan a maga kétségbevonhatatlan és maradandó értéke, értelme.

Utolsó nehézségként itt az öngyilkosság problémája vetődik fel. Ez, mint az élet értelmének radikális, mert praktikus tagadása, ugyan lehetséges, de még a mögött

is a megélt értelmetlenségből, szenvedésből, kilátástalan helyzetből való szabadulás vágya, azaz végeredményben az értelmetlenség elleni lázadás áll, ami megint csak azért lehetséges, mivel az ember feltétlen igénnyel lép fel az élettel szemben.

Akármit állítsunk is tehát a teoretikus kijelentések síkján, életünkkel, tevékenységünkkel « in actu exercito » mindenképpen az emberi élet értelmes voltát állítjuk.

(5) *Mivel az ember minden tettével, ha akarja, ha nem, tanúságot tesz amellett, hogy életének értelme van, tulajdonképpen kikerülhetetlenül elismer egy végső valóságot, mely életének értelmet ad. Ez a végeredményben mindennek értelmet adó valóság az, amit a vallás Istennek nevez.*

Életünknek egy alapvetően meg nem kérdőjelezhető, és ezért feltétlen értelmét végeredményben elismerjük, állapítottuk meg. Elsősorban persze nem akkor, ha okos gondolatokat forgatunk elménkben, hanem, ha cselekszünk, ha elkötelezzük magunkat, ha szeretünk valakit, ha megéljük, hogy más valaki szeret minket, ha felháborodunk egy igazságtalanság miatt, ha a jót és a rosszat feltétlenül megkülönböztetjük. Mind a pozitív, mind a negatív élmények tehát magukban foglalnak egy utalást arra, aminek feltétlenül értelme van, és ami ezért minden emberi törekvés célja. A boldogságot adó pillanatok rövidsége mellett, illetve ennek ellenére bennünk él a tudat, hogy valami tart minket, hogy nem minden hiábavaló. Ez a meggyőződés természetszerűleg túlmutat az emberi élet korlátain. Olyasvalamire utal, ami örök, ami nincs a múlandóság törvényének alávetve. A háttérileg minden emberi törekvést mozgató — mindennek, amit teszünk, értelmet adó — valóság nem állhat tehát valamilyen evilági részletértékben. Túl kell szárnyalnia világunknak térbeli és időbeli korlátait. Minden, ami ebben a világban van, mindig visszavezethető valami másra. Itt

olyasvalamiről van szó, ami nem utal másra, ami végső és feltétlen alapja mindannak, aminek értelme van. Vagyis az ember életének végeredményben csak egy transzcendens, örök, el nem múló valóság adhat értelmet.

Ennek a valóságnak továbbá személyes jellegűnek kell lennie. Miért? — Mivel mi magunk személyek vagyunk, tudatos és egyben személyi közösséget megélő lények. Számunkra igazán értéke csak annak lehet, ami kielégíti tudatos-személyes voltunk igényeit. Ha a feltétlen valóság egy élettelen, « érzéketlen », személyes kommunikációra képtelen « ősanyag » lenne, akkor ez az ember életének értelmét soha nem tudná megalapozni. A személyes, tudatos létünk végső értelmét megadó ősvalóság nem lehet tehát egy személytelen valami, hanem csakis egy « valaki », egy feltétlen és örök « Te », akinek persze lényegéhez tartozik, hogy egészen másképpen személy, mint mi, éppen nem véges módon személy, és hogy ezért a maga mivolta szerint kimeríthetetlen és mindig titokzatos marad.

(6) Befejezésül már itt röviden foglalkoznunk kell egy problémával, amelyre nagy jelentősége miatt még vissza fogunk térni.

Vajon nemcsak illúzióval van-e dolgunk, kérdezhetné valaki, ha abból, hogy az ember mindenütt egy maradandó és megkérdőjelezhetetlen értelmet keres és feltételez, arra következtetünk, hogy kell léteznie egy mindennek végeredményben értelmet adó feltétlen és személyes valóságnak, amelyet a vallás Istennek nevez? Hiszen a sivatagi vándor szomjúsága sem bizonyíték még amellett, hogy egy, az életét megmentő üdítő forrásra fog akadni.

A válasz erre az, hogy a sivatagi vándor szomjúsága tényleg nem kezeskedik arról, hogy elérhető távolságban találni fog egy forrást. Az azonban bizonyos, hogy ha szomjúság van, akkor víz is van. Nem ugyan szükségképpen közvetlenül elérhető közelségben, hanem egyálta-

lán. Szomjúság víz léte nélkül semmiképpen sem lenne lehetséges. Egy valamire való irányultság, egy dinamizmus, amely természetünkhöz tartozik, amely nem kényünktől-kedvünktől függ, hanem eleve adott, nem lehet tárgytalan, nem vezethet a semmibe. Tévedés és illúzió csak ott lehetséges, ahol mi magunk szabunk ki magunknak célokat. A kívánságom, hogy kacsalábon forgó várban akarok élni, semmiképpen sem garantálja, hogy van kacsalábon forgó vár. Cselekedeteinknek és végeredményben egész életünk értelme keresésének esetében azonban nem erről van szó. Ez utóbbi nem egy magunk által kigondolt vágyálom, hanem egy *adottság,* mely ugyanolyan reálisan hozzánk tartozik, mint a szomjúság, noha nem a biológiai, hanem a szellemi szükséglet síkján jelentkezik.

2. *Az erkölcsiség feltétlen követelménye előtt álló ember*

Az Isten létére utaló további tény, amelyet minden ember saját belső élményvilágában többé-kevésbé világosan megtapasztal, az erkölcsi kötelezettségnek, az erkölcsi felelősségnek a tudata. Mivel itt egy ősadottságról, egy — komplex volta ellenére — elemi tényről van szó, amelyet nem tudunk azáltal megmagyarázni, hogy visszavezetjük másra, azért ennek mivoltához csak azáltal férkőzhetünk hozzá, hogy leírjuk megnyilvánulási formáit. (Az erkölcsi tudatban jelentkező erkölcsi kötelezettség visszavezetése valami tőle különböző adottságra minden esetben azonos — amint azt még alább látni fogjuk — az erkölcsi kötelezettség tagadásával.)

a) *Az erkölcsi tudat megnyilvánulása az erkölcsi ítéletben*

Az erkölcsi kötelezettség ténye az erkölcsi tudatban jelentkezik, ez utóbbi pedig az erkölcsi értékelésben, az

erkölcsi ítéletben fejeződik ki. Ha tehát meg akarjuk ismerni az erkölcsi kötelezettség természetét, akkor elsősorban az erkölcsi ítéletekkel kell foglalkoznunk.

A világ legtermészetesebb dolgának tartjuk azt, hogy vannak emberi cselekedetek, melyekről minden hosszabb gondolkodás nélkül kimondjuk: ez helyes, ez dícséretre méltó, ez követendő, míg más tetteket magától értetődően elmarasztalunk. Ha arról hallunk vagy olvasunk, hogy valaki élete kockáztatásával kimentett egy magatehetetlen idős asszonyt egy égő házból, akkor az illetőt értékelni fogjuk és örülni fogunk, ha ezért kitüntetik. Ha viszont arról értesülünk, hogy egy vállalatnak az alkalmazottja a rábízott pénzzel nyomtalanul eltűnt, úgy esetleg meg fogjuk állapítani, hogy tettét nagyon ravaszul hajtotta végre, de magát a tettet mégis el fogjuk ítélni.

Az ilyen és hasonló megállapításokban megmutatkozik, hogy mindnyájan spontán módon különbséget teszünk helyes és helytelen cselekedetek között: az előbbieket erkölcsileg jóknak, az utóbbiakat erkölcsileg roszszaknak tartjuk, továbbá, hogy e cselekedetek alapján valamiképpen magáról az emberről mondunk ki egy ítéletet. — Innét látható azután az is, hogy mit is jelent az « erkölcsös » szó. Ha eltekintünk attól, hogy a magyarban, mint több nyelvben is, az « erkölcsös » (de méginkább az « erkölcstelen ») jelzőnek egy leszűkült jelentése is van, amennyiben a szexuális magatartás helyes (illetve helytelen) voltát jelöli meg, úgy nyilvánvaló, hogy az « erkölcsös » szót az emberi tettekkel kapcsolatban használjuk, mégpedig mint egy különleges módon magára az emberi személyre vonatkozó értékítéletet. Ez utóbbit azért kell hangsúlyoznunk, mivel nem minden, amit egy emberről megnyilvánulásai, tettei alapján kimondunk, tartozik az erkölcs (az erkölcsi értékelés) területéhez. Ha valakiről megállapítjuk, hogy jó hangja és vidám termé-

szete van, vagy hogy lassú felfogású és nehézkes, illetve, hogy jó autóvezető, kiváló mérnök vagy csak közepes tehetségű festő, úgy ezek az állítások is tartalmaznak ugyan egy értékítéletet, mégis egészen más a jelentésük, mint ha valakiről minden további nélkül kimondjuk: ez jó és becsületes ember, vagy ellenkezőleg, ha valakiről megállapítjuk: ez jellemtelen fráter. Az előbbi esetekben részben olyan ítéletekről van szó, melyek örökölött, az ember természetéhez tartozó adottságokat fejeznek ki, tehát azt, amiről « nem tehet »; részben pedig olyan ítéletekről, amelyek, noha tanulás, saját munka által megszerzett tulajdonságokra vonatkoznak, mégsem érintik az embert a maga teljes embervolta szerint. Az utóbbi megállapítások viszont olyanok, hogy az embert nem egy részletszempont szerint, *hanem éppen mint embert jellemzik, vagyis annyiban, amennyiben tetteiért és magatartásáért felelős személy.*

Az erkölcsi ítéletek, melyekről eddig beszéltünk, másokra vonatkoztak. De erkölcsi ítéletet nemcsak másokról mondunk ki, hanem saját magunkról is, mégpedig alapjában véve megvesztegethetetlenül.

Ha valakinek a bizalmával visszaéltünk, ha valakit szándékosan és komoly mértékben megkárosítottunk, ha egy barátunknak szorult helyzetében akár gyávaságból, akár önző számításból nem segítettünk, úgy alapjában véve tudjuk, hogy becstelenül cselekedtünk, hogy olyasmit tettünk, amit nem lett volna szabad. A felismerést, hogy tettünk rossz volt, megpróbálhatjuk ugyan tudatunkból kiszorítani, ahogy a pszichológusok mondják, « elfojtani », és ha mások szemünkre vetnék tettünket, úgy valószínűleg hevesen védekeznénk és mentegetnénk magunkat, de éppen ez a magatartásunk újra csak azt bizonyítja, hogy tisztában vagyunk vele: amit tettünk, semmiképpen sem hagyható jóvá. — Másrészt, ha valahol önzetlenül segítettünk, akkor is, ha ez komoly áldozatba

került, ha valakivel jót tudtunk tenni úgy, hogy ebből semmiféle közvetlen hasznunk sincsen, valami belső öröm, az önelégültséggel össze nem téveszthető megelégedettség tölt el minket.

Ezt a minden jelentősebb tettünket kísérő elmaraszta-ló vagy dicsérő tudatállapotot nevezzük *lelkiismeret-nek.* A lelkiismeret « szavában » erkölcsi tudatunk feje-ződik ki. Általa válik élményszerűen tudatossá, hogy hát-térileg tulajdonképpen mindig is tudjuk, mi a jó és mi a rossz, továbbá, hogy nem mindegy, mit is teszünk, és hogy van, amit semmiképpen sem szabad elkövetnünk (lásd bővebben: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 96-97. old.).

b) *Mit feltételez az erkölcsi ítélet?*

Mindenki, aki erkölcsi ítéletet fogalmaz meg, e tény által (ebben bennfoglaltan) több nagyon jelentős dolgot állít az emberről, még akkor is, ha teoretikus állásfogla-lásában ezek ellenkezőjét mondja. A következő szempon-tokat emeljük ki:

(1) Az erkölcsi ítélet minden esetben feltételezi a *szabadságot,* vagyis azt, hogy az ember valóban és nem-csak látszólag cselekedeteinek ura, azaz, hogy tettei a szó legszorosabb értelmében tőle magától erednek. Hogy ez mennyire így van, azt akkor látjuk, ha egy erkölcsileg helytelennek ítélt tettről utólag megtudjuk, hogy nem szándékosan történt, vagy hogy kényszer hatására jött létre. A tettet mint olyat nem fogjuk ugyan jóváhagyni, de nem írjuk az illető rovására, nem tesszük őt érte felelőssé, vagy ha mégis, úgy csak korlátozott mértékben.

Éppen az a tény, hogy az emberek erkölcsi ítéleteket fogalmaznak meg, a legdöntőbb bizonyíték amellett, hogy az ember szabad akarattal rendelkezik. Még azok sem tudják egészen elkerülni, hogy erkölcsi ítéleteket mond-

janak ki, akik különböző meggondolások alapján tagadják, hogy van szabad akarat. Vannak ugyanis esetek, főképpen vannak olyan gaztettek, melyek minden épérzésű embert felháborítanak, melyekről mindenki azt mondja: ezt semmiképpen sem lehet jóváhagyni, ennek semmi körülmények között nem lett volna szabad megtörténnie. Más szóval feltételezzük, hogy a tett nem volt szükségszerű, nem volt kikerülhetetlen. Továbbá az ilyen esetekben igazságérzetünk büntetést követel, ez azonban megint feltételezi, hogy a tett elkövetője felelősségre vonható, vagyis szabad. Az erkölcsi értékítéletek lehetősége, az erkölcsi tudat nem illuzórikus volta tehát a szabadsággal áll vagy bukik.

(2) Az erkölcsi ítélet magában foglalja azonkívül azt a felismerést is, hogy az, amit erkölcsi értéknek nevezünk, minden más értéket *túlszárnyal.* Mihelyt ugyanis az ember fejlődése folyamán eljut odáig, hogy kialakul benne az értéktudat, azaz mihelyt tudatosan felismer és megkülönböztet értékeket (amihez — ezt hangsúlyoznunk kell — nem szükséges, hogy valaki az értékesség kérdésével teoretikusan foglalkozzon, hanem elegendő a tudatos cselekvésben bennfoglalt értékítélet), természetszerűleg tud arról, hogy a kellemes és az élvezetes nem mindig jó és helyes, más szóval tud az értékek rangsoráról, mert alapjában véve tudja, hogy egy értékkonfliktus esetében mit kell előnyben részesítenie. (Bővebben lásd: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 80-83., 87-90. old.) Az erkölcsi érték ezek szerint nem egy dologi érték, és ezért nem olyan érték mint a többi, hanem az ember tetteinek és ezáltal magának a tevékeny, az önmagát megvalósítani törekvő személynek értékes volta, amely azáltal jön létre, hogy az illető tudatosan és szabadon a saját értelmes természete dinamizmusában megtapasztalt objektív értékrendnek megfelelően cselekszik.

Az erkölcsi értéknek, amely által az ember mint ember

lesz jó, a mondottak értelmében *feltétlen* jellege van. Az erkölcsi érték hiányát nem pótolhatja semmi más. Mindnyájan tudjuk — még ha nem cselekszünk is mindig következetesen e tudásunk szerint —, hogy nem létezik olyan érték, amely igazolhatná az erkölcsileg helytelen tettet. Az erkölcsi érték *feltétlenül kötelez*, vele szemben nincs helye a fellebbezésnek.

Az erkölcsi ítélet ugyanis a maga sajátos mivolta szerint nem egy meglévő tényt regisztrál (« a Duna keresztülfolyik Budapesten »), hanem egy követelményt fogalmaz meg (« hamis tanúságot ne tégy felebarátod ellen »), amely — és erre főképp Kant mutatott rá — nem *hipotetikus*, hanem *kategorikus*. Hipotetikusnak nevezzük azt a követelményt, mely egy (kimondott vagy esetleg csak hallgatólagosan tett) feltétel alatt áll: *Ha* meg akarod pályázni ezt az állást, *akkor* le kell tenned ezt a vizsgát. A vizsgának letétele tehát csak akkor szükséges, ha az illető meg akarja szerezni a szóbanforgó állást. Ez utóbbi azonban nem okvetlenül szükséges, mert az illető más állást is kaphat. — A kategorikus követelményben nem szerepel a « ha-akkor ». Az erkölcsi követelmény mindig ilyen természetű, mivel az erkölcsi érték soha nem rendelhető alá más értéknek, mivel soha nem tekinthető eszköznek, mellyel valamilyen rajta kívül fekvő célt akarunk elérni. Ez egy egyszerű példából kiviláglik: Tegyük fel, hogy valakit rá akarnak venni arra, hogy egy ismerőse ellen bíróság előtt a valóságnak nem megfelelő terhelő tanúvallomást tegyen. Ezt nyilván semmiképpen sem szabad megtennie, akármit ígérnek is érte, vagy akármivel fenyegetik is. Hogy itt a feltétlen erkölcsi kötelezettséget nem lehet elvitatni, kitűnik akkor, ha valaki így beszél: « Más ellen nem szabad hamisan tanúskodnom, feltéve, ha becsületes ember akarok lenni. Ha azonban erről lemondtam, úgy ezt nyugodtan megtehetem. » Az ilyen beszédet mindenki cinikusnak fogja

tartani. Hiszen senkinek sem szabad arról lemondania, hogy becsületes legyen, mindenkinek kötelessége, hogy a jót tegye, annak elenére, illetve éppen azért, mivel képes arra, hogy rosszat tegyen. « Jó embernek lenni » illetve « rossz embernek lenni » nem két egyenértékű lehetőség tehát, hanem az előbbi feltétlenül megvalósítandó, míg az utóbbi feltétlenül elkerülendő.

Az erkölcsi kötelezettség feltétlen volta ellen fel szokták hozni, hogy az emberek a különböző korokban és különböző társadalmi körülmények között nem mindig ugyanazt tartották erkölcsileg kötelezőnek, illetve tiltottnak. Így például egyes társadalmakban a vérbosszú, másokban meg az emberáldozat kötelességnek számított, nem is beszélve arról, hogy a rabszolgaságot sokáig erkölcsileg megengedettnek tartották, és hogy az emberi tulajdonnal összefüggő erkölcsi normák nagyon különbözőek voltak. És még sok hasonló példát fel lehetne sorolni. — Mindezek a tények azonban nem szólnak ez erkölcsi követelmény feltétlensége ellen.

Ha ugyanis pontosan szemügyre vesszük, hogy mit is tartottak a különböző korszakokban és társadalmakban erkölcsileg kötelezőnek, illetve tiltottnak, úgy megállapíthatjuk, hogy a konszenzus, az egyetértés sohasem csak az erkölcsiség formális követelményére nézve állt fenn, (vagyis az emberek nemcsak azt tudták, hogy « a jót tenni kell, a rosszat meg el kell kerülni »), hanem az egyetértés mindig megvolt legalábbis a legalapvetőbb tartalmi követelményekre, parancsokra vonatkozóan is. Így például a « ne ölj » parancsa mindig általánosan kötelező volt, amennyiben feltétlenül megtiltja az önkényes emberölést. Ezzel nem áll ellentétben az, hiszen a mai erkölcsi meggyőződésünk is elismeri, hogy a « ne ölj » nem zárja ki, hogy valaki önvédelemből megölje azt, aki életére tör. Ehhez hasonlóan a vérbosszú, sőt az emberáldozat ténye sem érvényteleníti a « ne ölj » parancsát, hanem csak

bizonyos, pontosan meghatározott és nem az egyéni önkénytől függő szituációkban, más erkölcsi konfliktus fennállása miatt, a « ne ölj » határát máshol vonja meg, mint ahogy azt mi tesszük.

Meggondolandó továbbá, hogy az erkölcsi kötelezettség mindig a (megteendő vagy elkerülendő) cselekedetre vonatkozik. Vagyis az ember az erkölcsi kötelezettség feltétlenségét elsősorban « praktikusan », a tevékenységgel kapcsolatban tapasztalja meg. Ezzel a közvetlen tapasztalattal szemben az erkölcsi kötelezettség feltétlenségének teoretikus, fogalmi kifejtése mindig csak másodlagos, leszármaztatott lehet. Ezért nyugodtan elismerhetjük azt, hogy az erkölcsi kötelezettségnek feltétlen volta tulajdonképpen mindig csak « háttérileg », a konkrét szituációban bennfoglaltan van adva. Más szóval el sem várhatjuk, hogy minden erkölcsi parancs vagy norma a konkrét történelmi és társadalmi adottságoktól teljesen függetlenül, elvontan megfogalmazva is korlátlanul általános érvényű és ilyen értelemben feltétlen legyen. — A feltétlenség mégis minden esetben megvan, mert az emberekben minden időben megvolt a tudat, hogy az erkölcsi érték, akármi legyen is az, az adott esetben, mindenkor feltétlen követelménnyel lép fel.

c) *Az erkölcsi kötelezettség mivolta*

Az erkölcsi érték a mondottak értelmében « megköti » az embert, mégpedig feltétlenül. Ezt a magyar szóhasználat különben közvetlenül is kifejezi, amennyiben erkölcsi *kötelezettségről* beszél. A kötelezettség feltétlen volta persze semmiképpen sem jelenti azt, hogy a cselekvő személy nem cselekedhet másképpen. A kötelezettség köt, de nem « fizikai » szükségszerűség által, tehát nem azáltal, hogy a kötelezettség nem teljesítése « fizikailag » lehetetlen. A kötelezettség « erkölcsi » szükségszerűséget

jelent, vagyis, hogy a szóbanforgó tettet az illetőnek magától, saját elhatározásából *kell* megtennie. Az erkölcsi kötelezettség a megvalósítandó értékből kiinduló felhívásként fogható fel, melyet egyrészt *feltétlenül,* másrészt *szabadon* követnünk kell. Az erkölcsi kötelezettség tehát *megkötöttség,* amely azonban *feltételezi a szabad döntés lehetőségét.* Ahol ez utóbbi nincs meg, ott beszélhetünk fizikai, biológiai, lélektani szükségszerűségről, de nem erkölcsi szükségszerűségről. Olyan megkötöttségről van tehát szó, mely a szabadságot nemcsak hogy nem zárja ki, hanem egyáltalában csak ott állhat fenn, ahol megvan a személyes szabadság. « *Az erkölcsi kötelezettség a szabadság sajátos szükségszerűsége* » (J. de Finance, *Ethique générale,* Roma 1967. 81. old.).

Csak ha megértettük ezt a különleges feszültséget, ezt az ellentmondásosnak nevezhető egységet a szabadság és a szükségszerűség között, akkor tudjuk megérteni, hogy mi az erkölcs, és hogy mit is jelent az, hogy az ember erkölcsi lény. Az erkölcsi kötelezettség feltétlenül « megköti » a szabadságot, de nem szünteti meg, hanem csak vele együtt létezhet. A szabadság feltétlen erkölcsi kötöttsége tehát nem jön, nem jöhet « kívülről », nem eredhet olyasvalamitől, ami a szabad személyen, pontosabban: a személy szabadságán kívül áll. Azok, akik az erkölcsi kötelezettséget megpróbálják valami olyasmire visszavezetni, ami nem a személyes szabadságon keresztül (annak teljes megőrzése mellett) kötelez, végeredményben mindig odajutnak, hogy tagadniok kell mind a szabadságot, mind pedig az erkölcsiségnek feltétlen voltát és ezzel végeredményben az erkölcsiséget mint olyat.

Egyesek szerint ugyanis az, amit erkölcsi tudatnak nevezünk, azáltal jött létre, hogy bizonyos magatartási követelményeket, amelyek az emberi együttélés szempontjából hasznosnak bizonyultak, nemzedékről nemzedékre áthagyományozták anélkül, hogy ezzel együtt átad-

ták volna azokat az okokat is, melyek miatt ezeket a magatartási formákat megkövetelték. Így jött volna létre az, hogy az emberi magatartás bizonyos normái feltétlen és meg nem kérdőjelezhető törvényként állnak az emberek előtt.

Mások szerint a lelkiismeret nem más, mint egy tudatállapot, amely a társadalmi szankcióktól, büntetéstől való félelem következtében alakult ki az egyénekben.

Ez az utóbbi gondolatot lényegesen javított formában Sigmund Freud dolgozta ki. Elméletének igen nagy visszhangja volt. A ma széles körben elterjedt erkölcsi relativizmus általában Freud hatása alatt áll. Szerinte e lelkiismeret kialakulása megmagyarázható azáltal, hogy az ember a tudatos élmények síkján boldogságra törekszik. Ennek a törekvésnek van egy negatív oldala: az ember el akarja kerülni azt, ami kellemetlen és fájdalmas, másrészt pozitív módon gyönyörélményeket keres. Egy eredeti, az ember természetéhez tartozó erkölcsi tudat nem létezik. Hogy mi az erkölcsileg jó, illetve az erkölcsileg rossz, az társadalmilag alakul ki. A rossz az, amit a társadalom büntet, amiért « megvonja a szeretetet ». Már a fejlődő gyermek megtapasztalja, hogy ösztönös igényeinek érvényesítése akadályokba ütközik. A nevelőnek (az apának) a személye tekintélyként áll előtte; vele konfliktusba kerül ugyan, egyszersmind azonban át akarja venni szerepét, és így azonosítja magát vele. Az apa példaképpé lesz. Ezáltal alakul ki a tudatalattiban a « felettes én », mely a tudatos ént sokkal hatásosabban ellenőrzi, mint ahogy ezt egy jelenlévő felügyelő meg tudná tenni. Mindaz, amit erkölcsi normának tartunk, megmagyarázható ezek szerint a tudatalatti törvényszerűségeiből, a különböző « cenzurákból » és « tiltásokból », amelyek a társadalmi fejlődés folyamán jöttek létre és amelyek a nevelés által az emberek tudatalatti « felettes énjében » rögződtek. A kötelességtudat jelensége tehát lélektani

mechanizmusok segítségével maradék nélkül megmagyarázható lenne.

Ezeknek az elméleteknek annyiban igazuk van, hogy az egyedi ember erkölcsi tudatának kialakulásában igen jelentős szerepet játszanak társadalmi, lélektani és nevelési tényezők. De az erkölcsi tudatot nem lehet mindenestől ezekből a tényezőkből levezetni. Az erkölcsi magatartás ugyanis lényege szerint nem dresszúra eredménye, hanem egy szabad személy állásfoglalása. Ha az emberben nem lennének meg eleve az erkölcsiség alapvető feltételei, akkor sohasem lehetne őt a jó és rossz feltétlen különbségének felismerésére és ennek a különbségnek felelősségteljes (vagyis szabad) elismerésére nevelni. Az említett elméletek szerint az erkölcs végeredményben csak beidegződés, az erkölcsi kötelezettség tudata tulajdonképpen téves tudat, az erkölcsi norma feltétlensége és az akarat szabadsága csupán illúzió. Ez azonban ellentmond annak, amit minden ember megtapasztal akkor, ha konkrét formában erkölcsi követelménnyel áll szemben, vagy ha erkölcsi ítéleteket hoz. — Továbbá meg kell fontolni: Ha az erkölcsi tudat nem lenne más, mint a társadalmi követelmények interiorizációja, hogyan lehetséges az, hogy egyes emberek az igazságosság és az igazság nevében mindig újra és újra feledik a meglévő társadalom struktúráinak igazságtalanságát? Ha az erkölcsi tudat a maga egészében a társadalomtól jön, hogyan jutnak ezek az emberek egyrészt a belső függetlenséghez (szabadsághoz), másrészt azokhoz a ténylegesen érvényes elveknél magasabbrendű elvekhez, melyek lehetővé teszik számukra, hogy a fennálló rendet kritizálják? És egyáltalán honnan ered a tudat, hogy azt, amit az igazságosság követel, feltétlenül meg kell valósítani? — De nemcsak a nagy társadalomátalakítók, hanem a nagy tudósok is az erkölcsi követelmény feltétlenségéről tanúskodnak, amennyiben elkötelezettségüket az igazsággal szemben

mindenek fölé helyezik. Ez Freud magatartásában is megnyílvánul. Annak ellenére, hogy tudta: elméletének elterjedése sok embert meg fog zavarni és a maga tradicionális biztonságából ki fog zökkenteni, mégis minden erővel terjesztette gondolatait, mivel szilárdan meg volt győződve, hogy az igazság, akkor is, ha az ember számára nehezen elviselhető, összehasonlíthatatlanul jobb, mint az illúzió. De honnan eredt ez a feltétlen bizonyossága? Ezt a kérdést soha nem tette fel magának. Ha ugyanis feltette volna, úgy észre kellett volna vennie, hogy magatartásával elismeri azt, amit elméletével tagadott, tudniillik az igazság erkölcsi követelményének feltétlen voltát.

d) *A szabadság feltétlen kötöttsége egy személyes jellegű feltétlen valóságra utal*

Az erkölcsi kötelezettség, mint láttuk, a szabadság sajátos szükségszerűsége. Az erkölcsi kötelezettség úgy jelenik meg, mint egy a személyhez szóló felhívás, mely alól az ember nem vonhatja ki magát, annak ellenére, hogy fizikailag megvan a lehetősége, hogy a felhívást ne vegye tekintetbe. Az ember képes lelkiismerete ellen cselekedni, de nem tudja megakadályozni, hogy az erkölcsileg rossz tett ne mint rossz tett jelenjen meg számára és (hacsak egészen el nem nyomta erkölcsi érzékét) ne okozzon lelkiismeretfurdalást.

Az erkölcsi kötelezettségben megnyilvánuló feltétlen felhívás nem jön « kívülről », mint külső fizikai, szociális vagy lélektani kényszer, hanem valamiképpen az emberből magából, a legszemélyesebb mivoltából, « belülről » ered. Az ember tudja, hogy az erkölcsi érték, az erkölcsi törvény önmaga által kötelez. Az emberiség nagy gondolkodói már mindig is felismerték az erkölcsiségnek ezt a mintegy önmagát megalapozó jellegét, « autonómiáját ». Canterbury Szent Anzelm szerint például a

« iustitia » vagyis az igazságosság (melyen magát az erkölcsiséget érti, nem más, mint « rectitudo voluntatis propter se servata » (*De Veritate* c. 12, PL 158, 482B), vagyis « az akarat helyes irányultságának megőrzése önmagáért ». Immanuel Kant pedig annyira hangsúlyozta, hogy az erkölcsi értéket önmagáért kell megvalósítani, hogy minden emberi tettet, melynek nem kizárólag az erkölcsi törvény, a kötelesség iránti tisztelet az indítéka, erkölcsileg legalábbis kifogásolhatónak tartott.

Kant rigorizmusát nem fogadjuk ugyan el, mégis tény, hogy az erkölcsi kötelezettség az ember legbelsőbb, legszemélyesebb mivoltából ered. Ennek ellenére nem lehet azt mondani, hogy az ember maga alkotja meg saját maga számára. *A szabad emberi akarat ugyan mintegy önmagát kötelezi, de amikor önmagát kötelezi, úgy ezt az őt magát valamiképpen megelőző, számára adottságként létező feltétlen erkölcsi felhívás, feltétlen erkölcsi kötelezettség értelmében teszi.* Az erkölcsi kötelezettség nem vezethető vissza valamilyen, az ember személyes mivoltán kívül álló tényezőre, egyszersmind azonban érvénye nem saját döntésünktől függ, vagyis nem mi magunk szabjuk meg, hogy mi az erkölcsileg kötelező és mi nem. Ha ugyanis ez utóbbi lenne a helyzet, úgy az ember minden további nélkül, saját kénye-kedve szerint fel tudná magát menteni az erkölcsi kötelezettség alól. Ez azonban nyilvánvalóan nem lehetséges. Az erkölcsi kötelezettség feltétlen volta ezek szerint *egy, az embertől különböző parancsoló hatalomra utal.*

Ez a parancsoló hatalom azonban a mondottak értelmében nem lehet egy evilági tényező. Ez a parancsoló hatalom, amely az emberi szabadságot belülről köti és mégsem mindenestül azonos vele, csakis egy minden evilági hatalmat felülmúló feltétlen és személyes jellegű valóság lehet. Személyes jellegű valóságnak azért kell

tartanunk, mivel az embernek mint személynek csakis ilyennel szemben lehet kötelezettsége. Egy olyan személyes valóságról lehet tehát csak szó, amely egyrészt a legbennsőségesebben, személyes szabadságán keresztül köti az embert, másrészt pedig az embert mérhetetlenül felülmúlja, vele mintegy szemben áll, hiszen feltétlen igénnyel lép fel vele szemben. Ez az egyben immanens (magyarul: « bentlévő », azaz a teremtett valóságot « átjáró ») és transzendens (magyarul: a teremtett világot « felülmúló ») személyes feltétlen, abszolút valóság az Isten.

A « lelkiismeret szava » tehát, amely felszólít, hogy a jót tegyük meg, a rosszat pedig kerüljük el, pontosabban, amely egy adott esetben fellebbezés lehetősége nélkül megmondja, hogy mi az, amit itt és most tennünk kell, és amely mint önvád, mint lelkiismeretfurdalás jelentkezik, ha vétettünk ellene, nem valamilyen elvont — habár feltétlen és objektív — értéknek velünk szemben támasztott követelménye, hanem végeredményben egy személytől személyhez szóló felhívás. A személy persze, amely minket lelkiismeretünk szavában megszólít, nem olyan, mint a minket körülvevő emberi személyek. Egy titokzatos valóságról van itt szó: ez minden kötelezettségünk alapja; ez biztosítja teljes szabadságunkat, és éppen ezáltal köt meg minket feltétlenül; követelményeket támaszt velünk szemben, de úgy, hogy ezek a követelmények nem jelentenek « heteronómiát », egy kívülről ránk erőszakolt törvényt, azaz olyasvalamit, ami nem felel meg szabadságunk természetének. Ezt a valóságot, amelytől soha nem tudjuk magunkat függetleníteni, amely azonban egyszersmind szemben is áll velünk, hívjuk Istennek.

3. *Az esetlegességükről tanúságot tevő létezők végső alapját kereső ember*

Az Istenre nemcsak a belső tapasztalás tényei utalnak. A minket körülvevő anyagi világ különböző tulajdonságai is elvezetik az emberi elmét Istenhez. Sőt az emberi gondolkodás történetében ezek a tulajdonságok, nem pedig az emberi öntudatban jelentkező tapasztalatok szolgáltatták az első kifejezett « istenbizonyítások » kiindulópontját. Ez nem meglepő, ha meggondoljuk, hogy az emberi megismerés elsősorban a külvilágra irányul, és saját magával csak másodsorban, a külvilág megismerése kapcsán foglalkozik. Az anyagi természet adottságainak megfontolása által már a görög filozófia nagyjai átlátták a többistenhit problematikus voltát, és eljutottak az isteni valóság egységének felismeréséhez. Így Platón az Istent a világot rendező értelemként, a szépség forrásaként, a világot formáló ősvalóságként, az ideák egységeként írja le. Arisztotelész a világban fellelhető rendből egy szellemi őselvre, a változás, a keletkezés tényéből pedig egy mozdulatlan első mozgatóra következtet. Ezeket a gondolatokat különböző változatokban későbbi korok bölcselői is kifejtették, akikre persze a zsidó és keresztény vallás istenfogalma is hatott. Így járt el Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás, Leibniz, sőt még Kant is, legalábbis a kritikus korszakát megelőző időben. Ezeknek a gondolatmeneteknek tehát hosszú hagyományuk van.

Most azonban nem filozófiatörténeti problémákkal és nem az istenbizonyítás klasszikus szövegeinek interpretációjával akarunk foglalkozni. A kérdés, amely minket itt érdekel, a következő: El lehet-e tényleg jutni az anyagi világ bizonyos tulajdonságainak megfontolása által az Isten léte állításához akkor is, ha tekintetbe vesszük az újkori kritikus gondolkodás ellenvetéseit (különösen Kantnak a kozmológiai istenérvvel szemben gyakorolt, sokak számára meggyőzőnek tűnő kritikáját)?

Igenlő válaszunkat erre a kérdésre e 3. és a következő 4. pontban fejtjük ki. Az első gondolatmenet a világ kontingenciájának, azaz esetlegességének, nem szükségszerű voltának kimutatása által alapozza meg a világtól különböző feltétlen (abszolút) valóság létének állítását, míg a második a keletkezésből, az új létezők létrejövésének tényéből kindulva jut el Istenhez.

a) *Fogalmak tisztázása*

A következő gondolatmenet az istenbizonyítások sorában kulcshelyet foglal el, mivel kifejezetten foglalkozik a világot alkotó létezőknek azzal a tulajdonságával, amely minden Istenre utaló megfontolásnak döntő mozzanata. Ezt a sokféleképpen megnyilvánuló alapvető tulajdonságot nevezük *esetlegességnek.* — Hogy ezen mit kell értenünk, azt azáltal tudjuk a legjobban meghatározni, hogy szembeállítjuk a *« létbeli » szükségszerűséggel.* (« Létbeli » szükségszerűségről azért beszélünk, hogy ezzel elhatároljuk magunkat a modern logika egyes irányainak nyelvhasználatától, amelyek a szükségszerűség fogalmát kizárólag a logikai szükségszerűség értelmében hajlandók használni.)

Létét tekintve *szükségszerű az, ami lehetetlen, hogy ne legyen.* Mármost megfontolandó, hogy ez bizonyos értelemben mindenre vonatkozik, ami ténylegesen létezik; hiszen mindaz, ami létezik, amennyiben létezik, nem tud nem lenni. Ezért minden, ami létezik, legalábbis *feltételesen szükségszerű* (mert ha létezik, akkor, amennyiben létezik, lehetetlen, hogy ne legyen). Aquinói Szent Tamás ezt a következőképpen fejezte ki: « Semmi sem olyan esetleges, hogy ne lenne benne valami, ami szükségszerű » (*Summa theol.* I q. 86 a. 3). A feltételesen vagy valamiképpen szükségszerű valóságtól ezért meg kell különböztetnünk a *feltétlenül vagy mindenképpen szükségszerű valóságot,* melynek léte semmiféle feltételtől nem függ,

vagy pozitív módon (és helyesebben) kifejezve: *amely saját létének alapját önmagában hordja,* és így mint végső ténylegesség, mint feltétlen valóság mintegy « saját jogán » létezik.

Esetleges vagy « *kontingens* » (a feltétlenül szükségszerűvel ellentétben) az, *ami lehet is, meg nem is,* pontosabban: *ami noha létezik, nem is lehetne.* Az esetleges valóságnak létezése annyiban szükségszerű, amennyiben ténylegesen létezik, de tényleges létezése nem szükségszerű; elgondolható az is, hogy nincs.

Az esetlegesség és a szükségszerűség esetében olyan léthatározmányokról van szó, amelyek nem észlelhetők a szó szoros értelmében, azaz egyik sem lehet a maga mivolta szerint érzéklő megismerés tárgya. Ennek ellenére mégsem beszélhetünk itt másból levezetett, leszármaztatott ismeretről, hanem azt kell mondanunk, hogy ezeket a határozmányokat a létezők léte megtapasztalásának mozzanataként (tehát közvetlenül, noha az egyes létezők léte megtapasztalásában bennfoglaltan) ismerjük meg.

A *szükségszerűség* a létező *ténylegességében* lesz nyilvánvalóvá, hiszen minden, ami létezik, amennyiben létezik, nem lehet egyszersmind nem létező. Az *esetlegesség,* a « *kontingencia* » különböző határozmányokban mutatkozik meg, mint például a *végességben,* a *változandóságban,* a *másra utaltságban* stb., melyek mind arra utalnak, hogy egy létező *nem mindenképpen szükségszerű,* hanem csak annyiban, amennyiben létezik.

b) *Az érvelés menete*

Az egyes létezők esetlegességéből érvelő istenbizonyítás gondolati tartalma három lépésben fejthető ki.

1. lépés: *Ha van valami, akkor van feltétlen, saját létének alapját önmagában hordó valóság.*

Ebben az első lépésben arról az alapvető felisme-

résről van szó, melyre már a bevezetésben utaltunk. Azt, hogy egyáltalában van valami, senki sem tudja kétségbe vonni. Ha azonban van valami, akkor kell, hogy legyen olyasvalami, ami mint végső ténylegesség egyszerűen adva van. Hiszen e kérdésre: « miért van egyáltalán valami, és nem sokkal inkább puszta semmi? », a válasz csak az lehet: mivel van valami, ami saját létének alapját önmagában hordja. Ez utóbbit lehet ugyan tagadni, de csak akkor, ha hajlandók vagyunk állítani, hogy a teljes semmiből « csak úgy », vagyis « önmagától » létrejöhet valami, tehát anélkül, hogy ennek valamiféle alapja, oka lenne. Aki ezt mondja, az nem állít ugyan olyasmit, ami kifejezetten ellentmond önmagának, hiszen nem állítja és tagadja egyszersmind ugyanazt ugyanabból a szempontból; mégis állítása nyilvánvalóan téves, mivel olyasmit állít, ami értelmetlen, vagyis amit burkoltan már akkor is tagad, ha azzal a szándékkal, hogy valami értelmeset mondjon (és ez a szándék minden állításnak alapfeltétele) akármit is megfogalmaz. Ha tehát feltételezzük, hogy a valóság nem értelmetlen (és ezt nem tudjuk nem feltételezni!), úgy el kell ismernünk, hogy van minden feltételtől mentes, mindenképpen « abszolút » valóság, mivel a ténylegesen létező léte enélkül teljesen érthetetlen, megmagyarázhatatlan lenne.

Ez a felismerés nagyon fontos, de ezzel még korántsem bizonyítottuk be, hogy Isten létezik. Az eddigiekből ugyanis csak az világlik ki, amit az ateisták éppúgy elfogadnak, mint az istenhivők, hogy tudniillik van feltétlen valóság, de ennek mivoltát még nem tisztáztuk. Ezért fel kell tennünk a kérdést: *mi is ez a feltétlen valóság?* Pontosabban megfogalmazva azt kell kérdeznünk: *azonos-e a feltétlen valóság a világgal (a világ egészével), vagy pedig olyasvalami, ami a világtól (minden vele való azonossága mellett) alapvetően különbözik?* Erre a kérdésre a második lépésben felelünk.

2. lépés: *A feltétlen valóság nem azonos az anyagi világ egészével, hanem ezt mérhetetlenül felülmúlja, vagyis « világfölötti », más szóval « transzcendens ».*

Honnan tudhatjuk azt, hogy a feltétlen valóság nem lehet azonos az anyagi világ egészével? — Ezt onnan és azért tudhatjuk, mert be tudjuk látni, hogy a feltétlen valóságnak, illetve az anyagi világnak olyan egész mivoltukat meghatározó tulajdonságai vannak, amelyek összeegyeztethetetlenek, melyek tehát kizárják egymást.

Hogy ezt megértsünk, csak azt kell megfontolnunk, hogy amikor a feltétlen valóságnak a létét felismertük, egyben fel kellett ismernünk leglényegesebb tulajdonságait, jobban mondva tulajdonságát is, tudniillik azt, hogy feltétlensége folytán saját létének alapja önmagában van, hogy önmagát megalapozza, mégpedig minden szempontból. Hiszen az, ami akárcsak valamiképpen másra, valami rajta kívülállóra van utalva, az tehát, ami nem alapozza meg önmagát teljesen, tökéletesen, mindenképpen, minden szempontból, az nem lehet feltétlen, az nem lehet a végső ténylegesség, a végső alap, amire azonban szükségünk van, ha a tényleges, de önmagukat meg nem magyarázó létezőket nem akarjuk magyarázat nélkül hagyni. *Ami tehát mindenképpen feltétlen, ami önmagát teljesen és tökéletesen megalapozza, annak számára önellentmondást jelentene, ha nem lenne, pontosabban: ha nem lenne mindaz, ami valamiképpen a léthez tartozik.* Ezért a feltétlen valóság ténylegesen végtelen, örök, létének teljessége semmiféle szempontból nem növelhető, szükségszerűen minden tökéletesség teljessége és egyben minden tökéletesség egysége. Az ugyanis, ami úgy létezik, hogy létének alapja azonos önmagával, ami tehát teljes és tökéletes önazonosságban létezik, az nem lehet véges, az nem lehet változékony (legalábbis abban az értelemben, hogy a meg nem valósult lehetőség állapotától a ténylegesség állapotába megy át), az nem lehet másra rászo-

ruló, az nem lehet különböző részekből álló, osztható, múlandó valóság.

A feltétlen létezőnek tulajdonságai ezek szerint homlokegyenest ellenkeznek azoknak a létezőknek tulajdonságaival, melyeket világunkban ismerünk, és melyek mi magunk is vagyunk. Hiszen nem tagadhatjuk, hogy mi emberek és a minket körülvevő dolgok változékonyak, másokra utaltak, egymástól függenek, végesek, a maguk jelenlegi formájában mulandók stb. Mivel ezt tudjuk, azért tudjuk, hogy az anyagi világ és magunk is alapvetően esetlegesek vagyunk. *Vagyis az esetlegességet mint olyat, az esetlegességet mint a világot alkotó létezők léthatározmányát tulajdonképpen azáltal ismerjük fel, hogy a világ dolgainak említett általános, mindenütt megmutatkozó tulajdonságait, anélkül, hogy erre kifejezetten gondolnánk, azaz spontán módon már valamiképpen összevetettük, összehasonlítottuk a feltétlen valóság létének tényéből következő, azaz szükségszerű tulajdonságaival.* Ebből az összehasonlításból következik, hogy az egyes létezőnek olyan tulajdonságai vannak, melyek kizárják ennek a létezőnek azonosítását (pontosabban: alapvető különbség nélküli azonosítását) a feltétlen valósággal.

Megjegyzendő, hogy ebben az összehasonlításban nem csupán a feltétlen valóság *fogalmával* van dolgunk, hanem *magával* a feltétlen valósággal, amennyiben ennek valós létét a tényleges lét megtapasztalása folytán az összehasonlítást megelőzően felismertük.

3. lépés: *A feltétlen valóság transzcendenciájának állítása nem jelenti immanenciájának (a világban való « bennlétének ») tagadását.*

A feltétlen valóságot mint a világnak, illetve a világot alkotó egyes létezőknek végső és egyben mindent megalapozó alapját, létokát ismertük fel. Márpedig, ha

a feltétlen valóság a világ létoka, úgy a világ, illetve az egyes létezők létükben függenek a feltétlen valóságtól, teljesen rá vannak utalva, soha nélküle még csak el sem gondolhatók, vagyis a feltétlen valóság mint a véges létezők létének alapja a létezőkhöz tartozik, anélkül persze, hogy ezzel a véges létezők önállósága megszűnne. A feltétlen valóságnak a világtól különböző volta tehát nem zárja ki, hogy a feltétlen valóság « jelen legyen » a világban, illetve, hogy « átjárja » a világot.

c) *Kiegészítő megjegyzések*

(1) Ismeretes Kant ellenvetése, amely szerint a világ esetlegességéből vett istenbizonyítás (melyet « kozmológiai istenérvnek » nevez) tulajdonképpen visszamegy az általa « ontológiai istenérvnek » nevezett gondolatmenetre, amely Isten valóságos *létét* az Istennek mint az abszolút valóságnak *fogalmából* akarja levezetni.

Ezzel szemben rá kell mutatnunk arra (mint azt a 2. lépés végén már megtettük), hogy előbbi megfontolásainkban sehol sem érveltünk puszta fogalmakból. A feltétlen valóság létének állításához ugyanis nem a feltétlen valóság fogalmának elemzése által jutottunk el, hanem azáltal, hogy felismertük: ha egyáltalán van valami, akkor lehetetlen, hogy ne létezzék feltétlen valóság. A feltétlen valóság ténylegességét tehát a tényleges (a megtapasztalt) létezésből kiindulva ismertük fel. — A feltétlen valóság léte felismerésében továbbá bennfoglaltan felismertük a feltétlen valóság alapvető tulajdonságait, hiszen ha valamiről tudom, hogy van, hogy létezik, akkor lehetetlen, hogy ne tudjam legalább valamennyire, hogy milyen, hogy hogyan létezik. Aminek ugyanis mivoltát semmiképpen sem ismerem, annak létét sem állíthatom. Vagyis a feltétlen valóság tulajdonságainak felismeréséhez sem puszta fogalmi analízis segítségével jutunk el, hanem

azáltal, hogy kifejtjük azt, amit a feltétlen valóság létére utaló tapasztalás bennfoglaltan tartalmaz.

(2) Kant nyomán még azt is fel szokták hozni ellenvetésként, hogy a « kozmológiai istenérv » azért is nagyon problematikus, mivel ezáltal az ember egy transzcendens valósághoz akar eljutni olyan tapasztalatok segítségével, amelyeket ebben a világban szerzett. Hiszen Kant szerint az evilági tapasztalatok soha nem vezethetnek ki ebből a világból.

Az ellenvetés mögött két téves nézet áll: egyrészt a kanti tapasztalatfogalom, amely csak az érzékelhetőt tartja megtapasztalhatónak, másrészt a világfölöttiségnek egy olyan felfogása, mely szerint a transzcendens valóság egy a világgal szemben álló másik létező.

Feleletként erre az ellenvetésre ezért meg kell állapítanunk, hogy megfontolásainkban soha nem hagytuk el a konkrét, teljes emberi tapasztalatot (melyhez, mint fentebb láttuk, a transzcendentális tapasztalás is hozzátartozik), és ezért nem lehet azt mondani, hogy Isten léte állításához elérkezve olyasvalamihez jutottunk volna el, amire nézve nincsen tapasztalati alapunk. Láttuk ugyanis, hogy mind a szükségszerűséget, mind az esetlegességet tulajdonképpen ugyanazon adottságnak, tudniillik a létezők ténylegességének megtapasztalása által ismerjük fel: mindaz, ami van, amennyiben van, szükségszerűen létezik, de amennyiben úgy létezik, hogy nem is lehetne (amire a tényleges létező változandósága, mástól függősége stb. utal), annyiban esetleges.

A transzcendens valóság továbbá nem úgy áll a világon kívül, mint ahogy például az egyik tégla a másik téglán kívül áll, az Isten nem egy a világon kívülálló, vele szemben álló másik, de lényegesen nagyobb létező (ha ez lenne, úgy az Isten a világnak csupán egy nagyobb kivitelezésű megduplázása lenne, és egy ilyen Isten sem Isten, sem a világnak végső magyarázata nem lehetne),

hanem Isten transzcendenciája azt jelenti, hogy az Isten egészen másképpen, összehasonlíthatatlanul tökéletesebb módon létezik, mint a világ, ami azonban nem zárja ki, sőt éppen lehetővé teszi az Isten jelenlétét a világban és ezáltal az Istennek megismerhetőségét a világon keresztül.

(3) Az első részben láttuk, hogy a feltétlen ismerete transzcendentális tapasztalatként ismeretünk tartalmához tartozik. Ezt a transzcendentális tapasztalást fejtettük ki különböző szempontok szerint a fentebb előadott istenbizonyításokban is. Ezekben megmutatkozott, hogy az ember háttérileg tud ismeretének feltétlenségéről, hogy háttérileg tud arról: cselekedeteinek dinamizmusában a feltétlenség igénye jelentkezik, hogy háttérileg feltételezi életének feltétlen értelmét, hogy döntéseit a feltétlen kötelezettség háttéri tudata kíséri. Az ember továbbá háttérileg mindig tudja, hogy mindaz, ami akármiképpen is van, feltétlenül követeli a feltétlen megalapozottságot, mivel a valóság értelmes voltát nem tudja következetesen tagadni.

Egyben azonban az ember minden esetben, ahol felfedezi a feltétlent, egyszersmind tudja, hogy az, aminek kapcsán, aminek hátterében a feltétlent felfedezte, maga nem lehet mindenképpen feltétlen. Vagyis az esetlegességnek felismerése a feltétlenség burkolt, háttéri volta felismerésének a visszája. *Az esetlegesség megtapasztalása tehát a konkrét transzcendentális tapasztalás tartalmához tartozik.*

Ezt a tényállást az ember saját magában, saját öntudatában is fel tudja ismerni. Mivel az ember tudja, hogy tud, mivel benne a lét tudatossá vált, azért rendelkezik egy feltétlen állásponttal, vagyis a feltétlenség valamiképpen az ember mivoltához tartozik. De csak « valamiképpen », hiszen az ember egyszersmind azt is tudja, hogy nem mindenképpen feltétlen lény. Létének eset-

legességét sokféképpen megéli. A korlátozottság, a végesség, a másra utaltság ismeretének és szabad, önálló cselekvésének állandóan jelenlévő belső mozzanata. Az esetlegességnek erről a mindenütt meglévő háttéri megtapasztalásáról beszélt Schleiermacher, amikor híres, de sokszor félreértett és valóban könnyen félreérthető kifejezését használva azt mondta, hogy minden emberben megvan « a föltétlen függőség érzése ».

4. *A fejlődő világ titkát megérteni akaró ember*

Láttuk, hogy létében minden a transzcendens-immanens abszolút valóságtól függ, tőle ered. Mivel a lét mindent átfog, azért a véges lét esetlegességénél átfogóbb utalás az Istenre mégcsak el sem gondolható. Ennek ellenére a világban még más Istenre utaló szempontok is felfedezhetők. Ezek persze mind az esetlegesség módozatai, azaz ezeket kifejtve nem jutunk az előbbiektől teljesen független gondolatmenetekhez. Mégis érdemes ezekkel foglalkoznunk, mert általuk el tudjuk mélyíteni eddigi felismeréseinket.

A következőkben a változást, a keletkezést fogjuk elemezni. Hiszen a létezőknek a legáltalánosabb tulajdonsága a « mozgás », a tevékenység, a fejlődés. A valóságnak ezt a tulajdonságát már csak azért is érdemes megvizsgálnunk, mivel az evolúciót gyakran szembeállították a teremtéssel. Látni fogjuk, hogy erről szó sem lehet, sőt, hogy az evolúció maga is Istenre utal.

a) *A keletkezés nehezen érthető ténye*

Egy ezerszer megfigyelhető, mindennapi tényből indulunk ki: világunkban minden változik, állandóan tapasztaljuk, hogy új dolgok keletkeznek, és hogy a meglévők elmúlnak, eltűnnek. Ezt a tényt annyira megszoktuk, hogy a változást, a keletkezést és az elmúlást általá-

ban minden csodálkozás nélkül tudomásul vesszük. Mihelyt azonban mélyebben meg akarjuk érteni ezt az egyszerűnek tűnő adottságot, a változás, főképpen azonban az új valóság létrejötte igen titokzatossá lesz. Hamar felmerül ugyanis a kérdés: valóság-e a változás, tényleg keletkeznek-e új dolgok, és valóban megszűnik-e az, ami volt? Nemcsak látszatról van-e ezekben az esetekben szó?

(1) A változás ténye ugyanis fogalmilag ellentmondásos. Hiszen változásról csak ott beszélhetünk, *ahol valami egy előbbi és későbbi időpontban ugyanaz, és nem ugyanaz.* És itt mindkét szempontot, vagyis a vizsgált valóságnak mind azonosságát az időben, mind nem azonosságát az időben egyformán komolyan kell vennünk. Ha ugyanis az előbbi és későbbi időpontban nem ugyanarról a valóságról van szó, úgy nem beszélhetünk változásról. Ha az, aki ötéves koromban voltam, és az, akivé húszéves koromban lettem, nem lett volna ugyanaz, akkor nem lehetett volna rólam mondani: « nézd, hogy megnőtt ez a gyerek ». Az ilyen kijelentés mindig feltételezi a kijelentés alanyának azonosságát. Ha ez nincs meg, akkor nem változás történt, hanem egy másik alany lépett az előbbi helyére, mint például egy filmben, amelyben a főszereplő a film első részében mint ötéves gyermek jelenik meg, a második részben pedig mint húszéves fiatalember. A két szereplő csak látszólag, csak a filmszerep szerint azonos, itt nem mondható igazán: « lám, mennyire megnőtt a Charlie ». Változásról tehát csak ott lehet szó, ahol megvan az alany azonossága. Ez azonban még nem elegendő. Ahhoz, hogy egy adott esetben változásról beszélhessünk, nyilvánvalóan arra is szükség van, hogy az alany valóban megváltozzék, vagyis, hogy az előbbihez viszonyított későbbi időpontban mássá legyen. Ha nem lesz mássá, ha nem lép fel magát az alanyt érintő különbség, akkor nincsen változás.

Itt megint hangsúlyoznunk kell, hogy mind az azonosság, mind a különbség, amely feltétele annak, hogy egy adott esetben változásról beszélhessünk, végeredményben ugyanarra vonatkozik. Vagyis az, ami mássá lesz, és az, ami azonos marad, nem határolható el igazán egymástól, hanem *átjárja egymást.* Ha ugyanis a változás problémáját úgy akarnók megoldani, hogy kijelentjük: ami változik, az egy bizonyos szempont szerint (vagyis « részben ») teljesen azonos marad, és egy tőle különböző, tőle egyértelműen elhatárolt másik szempont szerint (vagyis egy másik « rész » szerint) teljesen mássá lesz, akkor tulajdonképpen tagadjuk, illetve csupán látszatnak bélyegezzük a változást. Mert azon szempont szerint (a dolgoknak azon « része » szerint), amely megmarad a maga azonosságában, nyilván nincsen szó változásról. Ha pedig a változó szempontot (« részt ») nézzük, akkor meg azonosságról nincsen szó, hanem arról, hogy valami eltűnik, és annak helyére valami egészen más kerül, illetve hogy valami az eredeti dologhoz hozzáadódik. Ha tehát a változó dologban a maradandót és a mássá válót egyértelműen elhatároljuk egymástól, akkor tagadjuk a változás valóságát, vagyis azt állítjuk, hogy a világ tulajdonképpen változatlan és nem más, mint egyértelműen elhatárolt valóságok összessége, amelyek hol így, hol úgy csoportosulnak. Ez elvontan ugyan elgondolható, csak éppen nem egyeztethető össze a valósággal, mivel például mi magunk is változunk, és ha ki akarunk tartani az említett elgondolás mellett, akkor saját magunkat is egymástól egyértelműen elhatárolt és valójában soha igazi egységet nem alkotó részek összességének kellene tekintenünk. Ez azonban szöges ellentétben áll azzal, hogy tudatunk egységét minden szellemi tevékenységünk előfeltételeként és hátttereként megtapasztaljuk. — A mondottak értelmében *a változás az azonosnak és különbözőnek egysége az időben.* A változás esetében tehát az időben

különbözők azonosságáról és az időben azonosak különbözőségéről, vagyis a létezők *analóg* voltának egy esetéről van szó (lásd: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 132. old.).

(2) A változás ténye azonban még más módon is próbára teszi fogalmi gondolkodásunkat. Kétségtelen ugyanis, hogy a változásoknak tekintélyes része olyan, hogy a változóban *valami új,* egy eddig meg nem levő tulajdonság jön létre. (Az olyan változásoktól, amelyek folytán bizonyos előzőleg meglévő tulajdonságok elvesznek, most eltekintünk, ezekre később vissza fogunk térni.) Mármost az újonnan fellépő tulajdonságokra nézve felmerül a kérdés: honnan származnak ezek?

(a) A legegyszerűbbnek tűnő válasz az lenne: egy másik létezőtől, amely ezeket a tulajdonságokat birtokolja. Ezt a választ az első benyomás szerint a tapasztalat is megerősíti. Mert hiszen a hideg vízből azáltal lesz meleg víz, hogy a vízzel telt fazekat a begyújtott tűzhelyre helyezzük; az élőlények azáltal fejlődnek ki, hogy a környezetükből táplálékot és egyéb, a növekedésükhöz szükséges energiát vesznek fel; továbbá ezt tapasztaljuk még az ember fejlődése esetében is: hosszú kiképzésre, külső hatásokra van szükség ahhoz, hogy egy kisiskolásból például jó vegyészmérnök legyen.

Ha azonban ezeket a példákat kicsit komolyabban szemügyre vesszük, rögtön feltűnik az is, hogy az élőlények kifejlődése és még inkább az ember szellemi kibontakozása nem értelmezhető minden további nélkül egy kívülről eredő hatás passzív átvételének modellje szerint, amely a tűzhely melege által felmelegedő víz esetében első pillantásra még kielégítőnek látszik. Azaz a keletkezés általában nem magyarázható meg egyszerűen a billiárdjáték felületesen értelmezett modellje szerint. Mert az élőlények kifejlődése és még inkább az ember értelmi kibontakozása sohasem mástól jövő hatások átvétele csupán, hanem azáltal jön létre, hogy ezek állandó köl-

csönhatásban állnak a külvilággal. Pontosabban kifejezve, a kifejődő élőlény és az értelmileg kibontakozó ember sohasem csupán passzív befogadói a kívülről, a más létezőktől származó hatásoknak, hanem aktív módon, *öntevékenységük által* hozzájárulnak saját kifejlődésükhöz. Ezt az utóbbi megállapítást megint egészen komolyan kell vennünk, és semmiképpen sem szabad úgy értelmeznünk, hogy az újonnan fellépő tulajdonságokat végeredményben mégis mindenestül « kívülről », azaz más evilági létezőktől jövő hatásokra vezetjük vissza (például azáltal, hogy a létező aktív voltát végeredményben más evilági létezőktől kapott hatások eredményének tartjuk), vagyis ki kell mondanunk: minden olyan változásban, amely által egy létező új tulajdonságok birtokába kerül, ezek a tulajdonságok nem eredhetnek csupán egy rajta kívül álló, más evilági valóságtól, *hanem bizonyos mértékben mindig « öntökéletesítés » eredményei is.*

(b) Ez az utóbbi megállapításunk egyébként, tudniillik hogy minden fejlődésben öntökéletesítéssel is számolnunk kell, kikövetkeztethető a változásnak az előbbi pontban kifejtett, fogalmilag ellentmondásos voltából is. Ha ugyanis az új tulajdonság, amely egy létezőben változása következtében fellép, a maga teljessége szerint « kívülről », azaz más evilági létezőktől eredne, akkor az új tulajdonság a létező eredeti állapotához viszonyítva *valami teljesen új lenne*, vagyis az eredetileg meglévőtől *csak különbözne.* Ez azonban egyértelmű lenne a változásnak mint olyannak tagadásával, mert hiszen — mint fentebb láttuk — változásról csak ott lehet szó, ahol a szakadásban folyamatosság és a folyamatosságban szakadás van. A változás ugyanis feltételezi azt, amit csak paradox módon (« dialektikus » formulával) lehet megfogalmazni, hogy tudniillik az, ami új, egyszersmind nem új. Ezt úgy is mondhatjuk: a változás feltételezi, hogy a létezőnek a változás által fellépő új állapota ne legyen mindenestül új, hogy

a változás következtében fellépő új egyszersmind a régi is legyen. Ha ugyanis az új valóság a maga teljessége szerint mástól származna, akkor nem lehetne azt mondani, hogy ez magának a változónak a tulajdonsága, és ennek következtében nem lehetne változásról sem beszélni, hanem csupán egy másvalaminek a hozzáadásáról, pontosabban szólva « melléje tevéséről », mert hiszen a csak « kívülről » eredő új nem érinthetné, belsőleg nem változtathatná meg a « változót », amely ezek szerint tulajdonképpen csak látszat szerint változik.

Mivel tehát a változásban megmaradó azonosság nélkül nincsen változás, és mivel, ha azt állítjuk, hogy a változónak a változásban előálló új volta csak « kívülről », csak más evilági létezőtől származik, úgy — akár akarjuk, akár nem — tagadjuk az eredetinek és az újnak az azonosságát, és ezzel a változást magát. Ahhoz tehát, hogy egy adott esetben változásról beszélhessünk, azt kell mondanunk, hogy a változásban fellépő « új » nem vezethető vissza a maga teljessége szerint más evilági létezőre. Ez azonban annyit jelent, hogy *a változónak a változásban előálló új volta egyszersmind a változótól magától is kell hogy eredjen, vagyis minden, ami egy létezőben mint lényének új meghatározottsága fellép, mindig egyben egy önmagát tökéletesítő tevékenység eredménye is.* — Tulajdonképpen felesleges, de a félreértések elkerülése végett mégis megemlítjük: ezen állításunkkal semmiképpen sem tagadjuk, hogy minden változás, minden új tulajdonság létrejötte mindig egyben kívülről jövő hatások eredménye is.

(c) Ebben az összefüggésben tanulságos lehet egy *filozófiatörténeti* eszmefuttatás. — A változás problémájának fenti analízise ugyanis nem tesz mást, mint a szokottnál valamivel radikálisabb formában adja elő azt a tant, amely Arisztotelészre megy vissza, és amelyet őt követve a középkor derekán Aquinói Szent Tamás fejtett ki. Hogy a változás problémáját megoldják, ezek a filozófusok a véges létezőben megkülönböztették a

« lehetőség szerint létezés » (« dünamisz », « potentia ») és a « ténylegesség szerinti létezés » (energeia », « actus ») szempontját, és a változást a lehetőség szerinti létezésből a ténylegesség szerinti létezésbe való átmenetként írták le. Az tehát, ami előbb csak « lehetőség szerint » létezett (az, ami a változás bekövetkezése előtt csak « dünamei on », « ens in potentia » volt), a változás által « ténylegesség szerint létezővé » (« energeia on », « ens actu ») lesz. Mármost a változásnak ezt az elméletét csak akkor értjük meg igazán, ha megértettük az arisztotelészi « dünamei on », illetve a szenttamási « ens in potentia » vagy egyszerűen « potentia », azaz a « lehetőség szerinti létező » fogalmát. Ennek megértéséhez azonban elengedhetetlen a felismerés: itt dialektikus fogalomról, azaz egy egészen egyértelműen valójában ki nem fejezhető belátás kifejezésére alkotott fogalomról van szó. Ez ugyanis azt akarja mondani, hogy egy bizonyos « tökéletesség », egy bizonyos pozitív tulajdonság, (melyet Arisztotelész « energeia »-nak, Szent Tamás « actus »-nak nevez), amelyre nézve egy bizonyos létező « a lehetőség állapotában » van, ebben a létezőben nincs meg ugyan a maga kifejezett valósága szerint, ennek ellenére mégsem hiányzik belőle teljesen, hanem valamiképpen mégis megvan. *A « potentia » fogalma tehát azt jelöli, ami, anélkül hogy teljesen meglenne, valamiképpen már megvan.*

Meg kell azonban jegyeznünk azt is, hogy mind Arisztotelész, mind Szent Tamás zseniális meglátásukat a valós lehetőség mivoltára nézve nem fejtették ki következetesen, hanem elég sokszor (szerencsére nem mindig) — az egyértelműségre törekvő (ezzel azonban a valóság ismeretét mindig valamiképpen meghamisító) fogalmi gondolkodás követelményeinek engedve — kompromisszumot kötöttek, és a « lehetőséget », illetve a « ténylegességet » nem mint minden ellentétük mellett *egymást átjáró* elvet, hanem mint a valóságnak két egymással szinte *csak ellentétben álló* alkotóelemét írták le. Ez főképpen ott mutakozik meg, ahol megfelelnek fentebb feltett kérdésünkre: honnan erednek a változás folyamán « tökéletesedő » létezőben fellépő új tulajdonságok?

Arisztotelész válasza így hangzik: « A ténylegesség szerint létező mindig a lehetőség szerint létezőből jön létre egy a ténylegesség szerint létező hatása folytán » (*Met* IX, 8. 1049 b

24). Aquinói Szent Tamás pedig kimondja: *« quod est in potentia, non reducitur in actum, nisi per aliquod ens actus »*, azaz: « semmi sem megy át a lehetőség állapotából a ténylegesség állapotába anélkül, hogy egy létező, amely ezt a ténylegességet birtokolja, ne hatna rá » (*Summa theol.* I.2.3.).

A hiba, amelyet véleményünk szerint e nagy filozófusoknak szemére kell vetnünk, nem is állításukban magában van, hanem abban az értelmezésben, amelyet már ők maguk adtak állításuknak, és melyet követőik természetesen átvettek. Az új tulajdonságok eredetét elvileg leszögező arisztotelészi és Szent Tamás-i állítást ugyanis önmagában véve (vagyis a szavak értelmét tekintve) minden további nélkül úgy is értelmezhetjük, hogy az újonnan fellépő tökéletességet egyben a tökéletesedő valóság öntökéletesítése eredményének is tartsuk. Semmi sem áll ugyanis útjában annak, hogy az a ténylegességet birtokló valóság (*« ens in actu »*), amelynek hatása folytán az, ami a lehetőség állapotában (*« in potentia »*) van, a ténylegesség állapotába jut el (*« reducitur in actum »*), ne csak egy a lehetőség állapotában létezőtől független, rá kívülről ható létező legyen, hanem egyszersmind magának a lehetőség állapotában létezőnek saját ténylegessége is (hiszen csak a ténylegesen létező lehet valamire nézve a lehetőség állapotában!), amely esetben az új ténylegesség, amellett hogy kívülről jövő hatás eredménye, egyszersmind a kifejlesztendő létező saját tevékenységének okozata is lenne. Ténylegesen azonban mind Arisztotelész, mind Szent Tamás úgy értelmezték a változás folyamán fellépő új tökéletesség eredetét megfogalmazó alapelvüket, hogy a tökéletességet birtokló valóság, amelynek működése által valami a lehetőség állapotából a ténylegesség állapotába kerül, csakis egy a lehetőség állapotából a ténylegesség állapotába kerülő létezőtől különböző, rajta kívül álló létező lehet, azaz végeredményben tagadták, hogy az új tökéletesség egyben mindig önmaga által okozott is.

(d) A fentebbi — (a) és (b) alatt előadott — gondolatmenetek végkövetkeztetése az volt, hogy minden « tökéletesebbé válás » esetében az új pozitív tulajdonság oka sohasem lehet kizárólag egy, a tökéletesedő létezőn kívül álló, tőle különböző másik létező, hanem az új pozi-

tív tulajdonság oka *egyszersmind* a tökéletesedő létező maga kell hogy legyen, vagyis az új tökéletesség mindig a tökéletesedő valóságtól magától *is* származik. Mivel ez a megállapítás látszólag ellentmond annak a nyilvánvaló és kétségbevonhatatlan elvnek, amely szerint « semmi sem adhatja magának azt, amije nincsen », azért nem tartjuk fölöslegesnek, hogy bizonyítására még egy további megfontolást terjesszünk elő.

Tételünket, hogy a « tökéletesebbé válás » sohasem passzív folyamat csupán, hanem mindig egyben a szó szoros értelmében vett aktív történés, azaz *öntökéletesítés eredménye is,* azáltal bizonyítjuk, hogy kimutatjuk: ennek tagadása önellentmondáshoz vezet.

Tételezzük fel, hogy a « tökéletességtöbblet », melyet egy létező változása eredményeként valahol észlelünk, *teljes egészében mindig egy másik létezőtől ered.* Ha ezt állítjuk, akkor ennek magyarázatára a következő lehetőségeink vannak: (1) Mondhatjuk azt, hogy minden valahol fellépő « minőségi növekedés » valóban mindig mástól ered. Ebben az esetben azonban valójában nem adtunk magyarázatot arra, hogy honnan is ered az új tökéletesség, mivel a magyarázat elodázása a végtelenségig soha nem lehet kielégítő magyarázat. Másképp kifejezve: egy olyan « magyarázat », mely abban áll, hogy elvileg mindig elodázza a magyarázatot, önellentmondás. — (2) Továbbá mondhatjuk azt is, hogy az új, a minőségi többlet (= léttöbblet), mely feltételünk szerint mindig teljes egészében egy másik létezőtől ered, valamiképpen annak a valóságnak mivoltában alapozódik meg, melyet világmindenségnek nevezünk, és amelyet az egyes létezők összességeként írhatunk körül. Ebben az esetben a következő magyarázati lehetőségeink vannak: — (a) Elgondolhatjuk a dolgot úgy, hogy a világmindenség egészében *soha nem lép fel egy tökéletességtöbblet.* Ebben az esetben a világmindenség valamely pontján

észlelhető minőségi növekedés nem lenne más, mint egy « tökéletességnek » áttevődése a világ egyik pontjáról a másikra olyan módon, hogy az egyik ponton fellépő minőségi többletnek a másik ponton egy minőségcsökkenés felel meg. Ahhoz persze, hogy ezzel az elmélettel megmagyarázzuk a valahol előálló új valóságot, meg kell tudnunk adni az okát annak, hogy miért « tevődnek át » egyáltalában tökéletességek az egyik helyről a másikra egy olyan világban, melyben mint egészet tekintve új tökéletesség tulajdonképpen soha nem lép fel. Ennek okát azonban ebben az elméletben nem tudjuk megnevezni. Hiszen egy olyan világmindenség, melyben új valóság valójában soha nem keletkezik, mely tehát a maga mivolta szerint alapjában véve teljesen passzív, nem lehet a magyarázata a benne lefolyó folytonos és az egészet érintő aktivitásnak. A világ egyetlen alkotóeleme sem lenne igazán, azaz valamiképpen önmagától is tevékeny, minden tevékenység mindig mástól eredne, vagyis a « tevékenység » a világ tulajdonképpen teljesen passzív alkotóelemein mintegy keresztülfolyna csupán, ezekkel csak olyan külsőleges kapcsolata lenne, mint — felületesen szemlélve — a víznek, amely keresztülfolyik a csövön. Ebben az esetben a « tevékenység » a világnak mintegy szükségszerű, sőt valamiképpen feltétlen, mert önmagát megalapozó tulajdonsága lenne, anélkül azonban, hogy maguknak a világot alkotó létezőknek tulajdonsága lenne. Ez azonban nyilvánvaló ellentmondás. — (b) Felvethetjük még a következő hipotézist is: A világmindenség egészében *állandóan gyarapszik a « tökéletesség », mégpedig kizárólag önmagától.* Ezen hipotézis szerint az új valóság, a minőségi többlet léttrejötte egy nem mindenképpen feltétlen (mert tökéletesíthető) világnak feltétlen (mert önmagát teljesen megmagyarázó) tulajdonsága, ami persze — enyhén szólva — igen problematikus állítás. Fontosabb azonban számunkra most

az, hogy ebben az esetben a világ egésze egy olyan tulajdonsággal (tudniillik az « öntökéletesítés », az « önfelülmúlás » képességével) rendelkezne, amelyet a világot alkotó egyes létezők semmiképpen sem birtokolnának, hiszen abból a feltevésből indultunk ki, hogy minden tökéletességtöbbblet mindig mástól ered. Az ellentmondás itt egészen nyilvánvaló, mert a világ egészére nézve lehetségesnek tartja azt, amit a világot alkotó mindenegyes létezőt tekintve lehetetlennek jelent ki. — Ezzel kimutattuk, hogy az a feltevés, amely a változás eredményeként valahol észlelt « tökéletességtöbbletet » azáltal akarja magyarázni, hogy ezt mindig teljes egészében más létezőtől származtatja, kikerülhetetlenül önellentmondáshoz vezet.

Ha feladjuk azt a feltevésünket, hogy az új tökéletesség mindig mástól ered, akkor a valahol fellépő új tökéletesség magyarázataképpen még azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy ennek végső eredetét keresve valamikor eljutunk egy első, mástól nem mozgatott « mozgatóhoz », amely végeredményben minden új minőségi határozmány forrása. Ebben a magyarázatban sok igazság van, és ez volt az oka annak, hogy az arisztotelészi filozófia « mozdulatlan mozgatóját » Aquinói Szent Tamás (főképpen a híres « öt út » első « útjában », vö. *Summa theol.* I. 2. 3.) azonosította a keresztény vallás Istenével. Az igazságmozzanatokat, amelyek ebben a magyarázatban fellelhetők, alább mi magunk is fel fogjuk használni, előbb azonban rá kell mutatnunk e magyarázat nagy belső nehézségeire is. Ezek ugyanis lehetetlenné teszik, hogy ezt a sok szempontból hagyományos « istenérvet » minden további nélkül elfogadjuk.

A központi nehézség (mely minden egyéb problémának a gyökere) a következő: Ha a minőségi többlet, amely minden tökéletesebbé válás esetében fellép, végeredményben mindig a tökéletesebbé váló létezőtől egyértelműen

különböző létezőként elgondolt abszolút lénytől ered, akkor tulajdonképpen csak ez az abszolút lény tevékenykedik, és minden más, ami létezik, csak látszólag aktív, valójában azonban teljesen passzív. Ha azonban ezt mondjuk, nyilvánvaló tényekkel kerülünk ellentmondásba, mert hiszen azt nem tagadhatjuk, hogy a létezők maguk aktivitást fejtenek ki. Azt, hogy saját cselekedeteinknek mi magunk (is) okai vagyunk, hogy tehát saját tetteink tőlünk magunktól (is) erednek, önmagunkban, minden cselekedetünk kisérőjelenségeként megtapasztaljuk, és így legalább ebben az esetben kétségbevonhatatlanul tudjuk, hogy bizonyos létezők aktív volta nem lehet illúzió.

Rá kell mutatnunk továbbá arra is, hogy az itt feltételezett istenfogalom elfogadhatatlan. Ha végeredményben csak az Isten lenne tevékeny, akkor az ember nem lenne, nem lehetne önállósággal rendelkező, szabad lény, igaza lenne Sartre-nak, aki azt mondja, hogy erkölcsi kötelességünk az Istent az emberi szabadság nevében tagadni. Egy ilyen Isten ugyanis egy mindent elnyomó feltétlen zsarnok lenne, és egyben felelős lenne minden rosszért, ami ebben a világban történik.

Eddigi gondolatmeneteinket *összefoglalva* leszögezhetjük tehát: minden újonnan fellépő tulajdonság mindig egyben « öntökéletesítés » eredménye is, vagyis az az elv: « semmi sem adhatja magának azt, amije nincsen », nem értelmezhető úgy, hogy tagadjuk a létezőnek a szó szoros értelmében vett saját tevékenységét, mely mindig valamiképpen « önfelülmúlást » jelent.

b) *Az önfelülmúlás mint a világ evolúciójának döntő mozzanata*

Az előbbiekben a változás tényének filozófiai elemzése folytán jutottunk el ahhoz a megállapításhoz, hogy mindenütt, ahol egy létező tevékenységet fejt ki, mindig létrejön egy más létezőre vissza nem vezethető minő-

ségi többlet, egy « *léttöbblet* », vagyis, hogy a tevékeny létező önmagát mindig a saját tevékenysége által is tökéletesíti, és így önmagát felülmúlja. Ez az állítás azonban a maga általánosságában megfogalmazva meglehetősen elvont marad. Hogy az önfelülmúlás tulajdonképpen mit is jelent, csak akkor értjük meg igazán, ha szemügyre vesszük az élők világában fellépő fejlődést, mert az önfelülmúlás mivolta elsősorban itt (illetve a szellemi tevékenység vonalán) tapasztalható meg. Az élőlények esetében az önfelülmúlás mind az egyedeknek, mind a fajoknak fejlődésében kimutatható. A következőkben mégis csupán a fajfejlődés kérdésével fogunk foglalkozni, mivel itt sokkal nyilvánvalóbb, hogy az evolúció « minőségi többletet » hozott létre, mint ott, ahol csak az egyed fejlődéséről van szó.

(1) Bevezetésképpen néhány megjegyzést kell tennünk a *fejlődéselmélet* bizonyosságának kérdésére vonatkozóan.

A természettudósok egyetértenek abban, hogy az összes földünkön előforduló és többnyire igen bonyolult szervezetű élőlény az élet egyszerűbb, primitívebb formáiból fejlődött ki, sőt, hogy az élet maga a nem élőnek nevezett anyagból keletkezett. A ma egymástól nagyon is különböző fajok tehát közös eredetük alapján összefüggnek egymással és mind egy hosszú fejlődés egyelőre utolsó állomásai. Amennyiben a fejlődéselmélet csak annyit tesz, hogy ezt világosan megállapítja, annyiban ma (és már jó néhány évtizede) nem nevezhetjük hipotézisnek csupán, hanem azt kell róla mondanunk, hogy itt egy ténnyel állunk szemben. A tény szót ebben az összefüggésben persze nem a kísérleti kutatás által használt leszűkített értelemben vesszük, amely szerint csak az nevezhető ténynek, amit közvetlenül észlelni lehet. Ebben az értelemben az evolúcióról nyilván nem mondható, hogy tény, hiszen, sok-sok évmilliót igénybe vevő

lassú folyamat volt, amelynek csak eredményeit észlelhetjük közvetlenül. Mégis ténynek kell neveznünk, mivel semmi kétségünk sem lehet arra nézve, hogy az élőlények közötti leszármazási összefüggés, amelyet a fejlődéselmélet általános formában állít, ténylegesen fennáll. Ezt a következő két okból mondhatjuk: (1) mivel nincsen alternatívánk, hiszen ténylegesen nem létezik olyan tudományosan komolyan vehető elmélet, amely a fejlődéselmélethez hasonlóan kielégítő magyarázatot tudna adni például arra, hogy a régebbi geológiai korokból eredő leletek általában primitívebbek és inkább különböznek a ma élő fajoktól, mint azok a leletek, amelyek későbbi rétegekből kerülnek elő; (2) főképpen pedig azért, mivel a fejlődéselmélet, amikor azt állítja, hogy az élőlények ma létező fajtái más, ezeket megelőző, egyszerűbb fajtákból, és végeredményben az élettelen anyagból keletkeztek, tulajdonképpen csak annyit tesz, hogy a természettudományos kutatás alapelvét alkalmazza az élőlények létrejöttének problémájára. Ez az alapelv így hangzik: minden evilági folyamatot, történést, jelenséget a világunkhoz tartozó tényezőkből mint okokból kell megmagyaráznunk.

A természettudomány értelmében ugyanis egy jelenséget akkor magyaráztunk meg, ha meg tudtunk adni egy törvényt és egy másik jelenséget (kezdeti állapotot), amelyekből a megmagyarázandó jelenség (végső állapot) logikailag levezethető. Ezért tehát eleve ki van zárva, hogy a természettudós egy jelenség magyarázataképpen egy nem a világunkhoz tartozó okra (például Isten teremtő tevékenységére) hivatkozhasson. Ez egyébként filozófiailag is magától értetődő: az Isten semmiféle jelenségnek sem lehet természettudományos magyarázata, mert ha az lenne, akkor maga is egy jelenség, egy részleges tényező lenne a világban, azaz nem lenne Isten, vagyis traszcendens és személyes jellegű feltétlen valóság.

A természettudományos magyarázat hátterében pedig az a felismerés áll, hogy a világban semmi sem érthető meg izoláltan, a maga összefüggéséből kiragadva, mivel a világ egységet alkot. Ez az egység persze nemcsak térbeli, hanem időbeli is. Ebből az élőlényekre vonatkozóan az következik, hogy mindennek, ami az élők világában keletkezik, megvan a maga evilági előzménye, vagyis hogy keletkezésük, létrejöttük csak a meglévőből való kifejlődés által gondolható el. Pontosan ez az, amit a fejlődéselmélet állít.

Ha a fejlődéselméletet a megadott oknál fogva nem csupán hipotézisnek, hanem ténynek tartjuk, ez a megállapításunk nem vonatkozik a részletkérdésekre. Ha ugyanis választ akarunk adni arra: hogyan jött létre az élő sejt az anorganikus anyagból? — miképpen fejlődtek ki a ma létező élőlénnyek? — mik azok az egyedi tényezők, amelyek meghatározták a fejlődés menetét? — és hasonló kérdésekre, akkor nagyon sok bizonytalansággal kerülünk szembe, akkor a tudomány válasza sok esetben még nagyon hézagos és hipotetikus. Mindez azonban nem érinti a fejlődés tényét.

(2) Miután megállapítottuk, hogy az evolúciót ténynek kell tartanunk, egyben rá kell mutatnunk a fejlődéselmélet paradox mivoltára. Hiszen a fejlődéselmélet azt állítja, hogy az élet a szervetlen anyagból, az emberi öntudat meg az élet alacsonyabb, öntudattal nem rendelkező formáiból jött létre, azaz, hogy *a magasabbrendű valóban az alacsonyabbrendűből keletkezett, és ennek ellenére* (éppen mivel nemcsak látszólag magasabbrendűről, hanem olyasvalamiről van szó, ami a valóság rendjében « többletet » jelent) *arra mégsem vezethető vissza.* Ez a paradoxnak tűnő állítás azonban rögtön érthetővé válik, ha elfogadjuk, hogy van « önfelülmúlás », azaz hogy a kevésbé tökéletesből mindig egyben a saját tevékenysége által is tökéletesebb valami jön létre. Az

önfelülmúlás fogalmát, akármilyen nehéz fogalomról van is szó, a mondottak értelmében nem nélkülözhetjük. Más szóval: ha az evolúciót ténynek tartjuk, akkor az önfelülmúlást is ténynek kell tartanunk.

(3) Az önfelülmúlás tény voltával kapcsolatban még a következőket kell megfontolnunk:

(a) Ha önfelülmúlásról beszélünk, tekintetbe kell vennünk, hogy itt nem egyértelműen meghatározható tényezőről van szó, hanem olyasvalamiről, ami esetenként *analóg* módon valósul meg, vagyis minden azonossága mellett minden esetben különböző módon. Ez főképpen akkor lesz szembetűnő, ha összehasonlítjuk egymással a lét anorganikus, organikus és szellemi síkján lefolyó tevékenységet, illetve az ebből következő önfelülmúlást. Ebből adódik, hogy az egzakt fogalmi leírásra törekvő természettudós számára ez a fogalom mindig problematikus marad.

(b) Az önfelülmúlás mindenütt megvan, ahol egy létező tevékenységet fejt ki. Sokszor azonban olyan csekély mértékben jelentkezik, hogy gyakorlatilag nem játszik szerepet. Ilyenkor tehát egy létező tevékenysége szinte csak abban áll, hogy « elszenved », illetve, hogy pusztán továbbad egy mástól átvett hatást, hogy szinte « csak annyiban aktív, amennyiben passzív ». Minél alacsonyabb egy létező létfoka, annál inkább ez a helyzet.

(c) Abból a tételünkből, hogy minden tevékenység folyamán mindig létrejön egy « léttöbblet », az következik, hogy az evolúció a valóság strukturájában alapozódik meg, és ezért nagy általánosságban véve szükségszerű folyamat. Ez azonban korántsem jelenti azt (és ezért kell kiemelnünk, hogy az evolúció csak « nagy általánosságban » szükségszerű), hogy minden esetben a létezők tevékenysége eredményeképpen mindig egy tökéletesebb, minőségileg magasabbrendű állapotnak kell létrejönnie.

Ha ezt állítanánk, nyilvánvaló tényekkel kerülnénk ellentmondásba. Hiszen nemcsak olyan változás van, amelynek léttöbblet az eredménye, hanem olyan is, mely létminőségcsökkenéssel jár; kevésbé elvontan kifejezve: a világban nemcsak növekedéssel és fejlődéssel, hanem elkorcsosulással és pusztulással is találkozunk. Ezt a kérdést fentebb a változás problémájának elemzésénél nem tárgyaltuk, most itt az ideje, hogy beépítsük megfontolásainkba.

Ha az evolúciónak a mai tudásunk szerint biztosnak számító nagy vonalát magunk elé állítjuk, mindenekelőtt megállapíthatjuk azt, hogy az egyedek, sőt egész fajok pusztulásának ténye nyilván összeegyeztethető a mindig továbbhaladó, a fejlődő rendszer egészét tekintve magasabbrendűt létrehozó evolúcióval. Az egyed elpusztul ugyan, de az egyed a biológiai lét vonalán amúgyis csak egy szem a láncban, és pusztulása előtt általában már továbbadta az életet, úgyhogy a faj tovább él, és ha a faj kipusztul, akkor általában egy másik, nagyobb belső egységgel és több lehetőséggel rendelkező faj vette át az előbbinek helyét. Továbbá a kis hal megeszi az ázalékállatkákat, a nagy hal megeszi a kis halat stb., és így az egyik pusztulása a másik növekedésének tényezőjévé válik. Mindez a mondottak értelmében nehézség nélkül értelmezhető: minden tevékenységben megvan ugyan az önfelülmúlás mozzanata; minél alacsonyabbfokú létezőről van azonban szó, annál inkább rá van utalva másra, a külső hatások kedvező összjátékára és ezáltal a véletlenre ahhoz, hogy a benne lévő lehetőségek ténylegesen meg tudjanak valósulni. Mivel a létezők tényleges kifejlődése nemcsak tőlük maguktól függ, azért eleve számolni kell azzal, hogy legalábbis egy körülhatárolt területen létminőségcsökkenés fog fellépni (pl. egy vulkán kitörése egy meglehetősen nagy területen teljesen elpusztít minden életet), sőt azzal is, hogy az ilyesmi egy bizonyos valószí-

nűséggel újra és újra meg fog ismétlődni. Tekintetbe kell venni továbbá azt is, hogy egy létező, egy élőlény, ha egy másik léte kibontakozásának eszköze, úgy az evolúciót pusztulása által is szolgálja.

Ha az önfelülmúlás és ezáltal az evolúció általános léttörvény, akkor nyilván az ember egyéni és közösségi élete kifejlődésének is hajtóereje. Ebben az esetben persze, amennyiben nemcsak biológiai, hanem különlegesen emberi, azaz szellemi és erkölcsi fejlődésről van szó, az evolúció egészen új, az előbbiektől minden megegyezésük ellenére nagyon különböző szakaszba jut. Az ember esetében, öntudatos és szabad volta miatt, nem lehet szó mintegy « automatikus » fejlődésről. A « jobb », a « tökéletesebb » megfelel ugyan az ember természetének, mégis csak akkor jöhet létre, ha az ember szabadon dönt mellette. Ez egyben persze azt is jelenti, hogy az ember, mivel fel tudja ismerni, hogy mi a jó és mi a rossz, erkölcsileg kötelezve van arra, hogy a jót tegye, azaz felelős a fejlődés létrejöttéért. Az ember öntudata és szabadsága miatt itt a fejlődésnek sokkal nagyobbak a lehetőségei, de sokkal nagyobb a veszélyeztetettsége is. Továbbá az ember öntudata és szabad, azaz személyi mivolta miatt az egyén kifejlődése sohasem rendelhető alá a faj (a nemzetség, a nemzet, az emberiség) érdekeinek anélkül, hogy tekintetbe ne vennénk önértékét. Az ember nemcsak egy szem a láncban, hanem bizonyos mértékben feltétlen értéke is van, és ezért a specifikusan emberi fejlődés lényegével ellenkezik az a magatartás, amely erről nem vesz tudomást.

(d) Egy bizonyos « spontaneitás », egy bizonyos « szabadság » egyébként már az emberalatti létfokon is jellemzi az evolúciót. Mivel az önfelülmúlás éppen a létező saját egyedi mivolta szerint kifejtett tevékenységre vezetendő vissza (mivel az önfelülmúlásban a létező nem annyiban tevékenykedik, amennyiben általános és egyértelmű fogal-

makkal leírható, hanem annyiban, amennyiben az általános éppen a maga helyettesíthetetlenül egyedi módján valósítja meg) és mivel az önfelülmúlás az evolúció lényeges mozzanata, azért az evolúció soha nem egy eleve szigorú pontossággal meghatározott tervnek puszta kivitelezése az időben, hanem valamiképpen « szabad » történés. A világ tökéletesedési gyarapodása általában véve ugyan szükségszerű, de egyszersmind a továbbiakra nézve, főképp a részletek szempontjából valamiképpen mindig « nyitott » folyamat. Egyben azonban igaz az is, hogy az, ami létrejött, noha másként is lehetett volna, miután létrejött, megszabja a további fejlődést.

c) *Az önfelülmúlás meglepő ténye magyarázatra szorul*

Eddig megállapítottuk: a dolgok öntevékenysége következtében valamiképpen mindig egy bizonyos *léttöbblet*, egy minőségi többlet jön létre, és ezért a világ egésze a dolgok tevékenysége következtében mintegy magától állandóan tökéletesedik, ami érthetővé teszi az evolúciót. — De ezzel még nem jutottunk megfontolásaink végére. Most ugyanis fel kell vetnünk a kérdést: Hogyan lehetséges ez? — Hogyan kell ezt értelmezni?

A ténynél magánál nem állhatunk meg, ezt meg kell tudnunk magyarázni. És a magyarázat nem állhat csupán abban, hogy kimondjuk: minden létezőnek éppen az a természete, hogy önmagától gyarapszik a tökéletességben. Ezzel ugyanis csak megismételtük azt, hogy a létezők az önfelülmúlás képességével rendelkeznek, de nem adtuk meg ennek a meglepő ténynek az okát. Erre persze mondhatná valaki: Itt éppen egy olyan végső tényről van szó, amelynek további okát nem kereshetjük. Éspedig ezt azért nem tehetjük, mert ha az önfelülmúlásnak további okát keresnénk, úgy tulajdonképpen tagadnánk az önfelülmúlást.

Ebben az ellenvetésben két állítás húzódik meg: 1. Vannak végső tények, amelyeket egyszerűen el kell fogadnunk, amelyeknek tehát nem kereshetjük további magyarázatát. — 2. Az, hogy minden egyedi létező tevékenysége által fölülmúlja önmagát, ilyen végső tény. Ha ugyanis ezt nem ismernénk el, úgy végeredményben érvénytelenítenénk mindazt, amit fentebb az önfelülmúlásról, mint a tevékeny létezők másra vissza nem vezethető tulajdonságáról mondottunk. — Ezzel a két állítással behatóbban kell foglalkoznunk.

(1) Az igaz, hogy nem minden magyarázható meg mindig másvalami által. Hiszen ha elvileg mindig mindent másvalami által kellene megmagyarázni, úgy elvileg ki lenne zárva annak a lehetősége, hogy valaha is eljuthassunk egy végső, tudásvágyunkat valóban kielégítő magyarázathoz. Ez azonban egyben azt is jelenti, hogy a közbülső magyarázatok sem magyaráznak meg semmit. Ha ugyanis egy részletmagyarázat semmiképpen sem visz közelebb egy kielégítő és végső magyarázathoz, akkor alapjában véve semmit sem magyaráz meg. Ez azonban azt jelentené, hogy az ember tulajdonképpen semmit sem értene meg, vagyis az emberi megismerésnek semmiféle értéke sem lenne. De ez nyilván nincs így. Az emberi tudás értékét nem lehet mindenestül tagadni. Azt kétségbevonhatatlanul tudjuk, hogy vannak igaz ismereteink, hogy az emberi elme alapvetően képes a valóság megismerésére, illetve hogy a valóság nem lehet értelmetlen, érthetetlen. Aki ezt tagadja, annak ahhoz, hogy tagadásának értelme legyen, feltételeznie kell azt, amit tagad. Mivel tehát tudjuk, hogy a valóság nem lehet értelmetlen, azért tudjuk, hogy « mindennek, ami történik, meg kell hogy legyen az elégséges alapja » (= az elégséges alap elve); illetve hogy « mindennek, ami úgy létezik, hogy nem léte is lehetséges lenne, megvan a maga tényleges létét meghatározó oka » (= az okság elve

filozófiai értelemben véve). Ezek az alapelvek tulajdonképpen nem tesznek mást, mint kifejezésre juttatják azt a felismerésünket, hogy a valóság alapvetően értelemszerű. Ebből a felismerésből következik, hogy mindennek, ami van, meg kell hogy legyen a végső magyarázata egy végső tény (nem tények!) formájában, amelynek, mivel « megmagyarázza önmagát », nincsen rajta kívül álló magyarázata.

Ez a végső magyarázat pedig alapvetően egy. Ezért soha nem beszélhetünk többes számban végső tényekről. Ennek megértéséhez csak azt kell megfontolnunk, hogy a valóság maga nem lehet nem egységes. Egymással semmiféle összefüggésben álló valóságok állítása ugyanis önellentmondást tartalmaz, mert ahhoz, hogy állíthassuk teljes különbözőségüket, azaz, hogy tagadhassuk összefüggésüket, már eleve mint « valamiket », azaz mint egy (meta) valóság részeit kellett felfognunk őket. Ha pedig « valamik », akkor (akármennyire is különbözzenek egymástól) nem állhatnak e valóságon kívül. Léten kívüli lét nem állítható, mert ez az állítás foganatosítása által ellentmond tartalmának. Egység nélküli sokaság tehát nem létezik. — Meggondolandó továbbá, hogy végső ténynek, végső alapnak csak az nevezhető, ami végeredményben *mindent* megalapoz. Ami ugyanis nem alapoz meg mindent, az — tekintve, hogy *a valóság egy* — nyilván nem nevezhető *végső* alapnak, *végső* ténynek.

(2) A második állítás leszögezi: Végső ténynek kell tartanunk azt, hogy minden egyedi létező tevékenysége által léttöbbletet hoz létre, és így felülmúlja önmagát; majd ehhez hozzáfűz egy megokolást. Foglalkozzunk először az állítással magával.

(a) Akárki akármit is mondjon, az nem tekinthető végső ténynek, hogy az egyes létező saját tevékenysége által önmagát tökéletesíteni tudja. Ha ugyanis az egyes létezőnek a saját maga által létrehozott minőségi több-

lete (léttöbblete) kizárólag a saját tevékenységének mint olyannak az eredménye lenne, akkor ezt a saját tevékenységet feltétlennek kellene tartanunk, azaz olyasvalaminek, ami önmagát minden szempontból megalapozza. Ez azonban lehetetlen, mert a nem feltétlen létezőnek (és az egyedi véges létező, mint azt mindenki elismeri, nem lehet feltétlen) nem lehetnek feltétlen tulajdonságai; vagy másképpen kifejezve: az egyedi és véges létezőnek a tevékenysége nem lehet olyan, hogy minden szempontból megalapozza önmagát.

Az egyedi létezőnek önfelülmúlása továbbá azért nem lehet végső tény, mert — mint láttuk — végső tény csak egy lehet. Ha azonban azt állítanánk, hogy az önfelülmúlás lehetősége kizárólag az egyedi létezőben magában alapozódik meg, akkor — mivel egyedi létező sok van — a végső tények nagy sokaságát kellene állítanunk.

Ezen a ponton persze azt mondhatná valaki, hogy az öntökéletesítés képességének, a léttöbblet létrehozása lehetőségének alapja nem is az egyes létezőben a maga egyedi volta szerint van meg, hanem *a világ egészében,* melynek az egyedi létező csupán része. — Ez érdekes állítás, főképpen azért, mivel kétértelmű. A kétértelműség onnan ered, hogy ebben az összefüggésben azt, amit a « világ » szó jelöl, kétféleképpen lehet érteni. Ha a világ nem jelent többet, mint egyszerűen az egyedi dolgok összegét, úgy semmiképpen sem mondható, hogy az egyes létezők öntökéletesítési képessége a világra mint olyanra visszavezethető. Az olyan « egész » ugyanis, mely nem több részeinek egyszerű összegénél, nem rendelkezhet alapvetően más tulajdonságokkal, mint részei egyenként véve. Ha egyetlen egy rész sem hordozza önmagában azt a képességét, hogy fölülmúlja önmagát, akkor az önfelülmúlás képességét a világ mint a részek puszta összege sem tudja megalapozni. Ha azonban a világon nem egyszerűen a világot alkotó dolgok összegét

értjük, hanem azt mondjuk, hogy a világ mint a valóság teljessége több, minőségileg egészen más valami, mint részeinek egyszerű összege, akkor tényleg nincsen akadálya annak, hogy a valóság teljességében mint olyanban jelöljük meg az egyes létezők önfelülmúlási képességének végső alapját. Aki azonban így beszél, annak tudnia kell, hogy mit is mond, mert pontosan ez az, amit — némileg másképen megfogalmazva ugyan — mi magunk is mondani fogunk. Ebben az esetben ugyanis a világ mint a valóság teljessége, noha a világot mint az egyes létezők puszta összegét valamiképpen magában foglalja (= « immanencia »), mégis ez utóbbit lényegesen felülmúlja (= « transzcendencia »), mert hiszen ami az egyedi létezők önfelülmúlásának végső és egységes alapja, vagyis a világ mint a valóság teljessége, létminőségileg összehasonlíthatatlanul több az egyedi létezők puszta összegénél. Ebből látható, és ez alább még jobban ki fog tűnni, hogy az a filozófus, aki a világot mint a valóság teljességét a világtól mint az egyes létezők összegétől minden összefüggésük ellenére alapvetően megkülönbözteti, és az előbbit, nem pedig az utóbbit tartja a végső ténynek, a feltétlen valóságnak, csak terminológia szempontjából különbözik attól a filozófustól, aki a végső valóságot Istennek nevezi.

(b) Az előbbi megállapításunkkal már meglehetősen elébevágtunk gondolatmenetünknek. A rendszeresség kedvéért még szembe kell néznünk azzal a problémával, hogy vajon nem tagadjuk-e voltaképpen az *ön*felülmúlást, ha azt állítjuk: az egyedi létező önfelülmúlásának végső alapja nem lehet csupán az egyedi létező maga.

Azt mindenesetre el kell ismernünk, hogy itt egy problémával állunk szemben. Mert valóban úgy tűnik, hogy nem beszélhetünk arról, hogy az egyedi létező maga hozza a saját léttöbbletét létre, ha ennek magyarázata érdekében túl kell menni rajta. — Ez a probléma, véle-

ményünk szerint, azért merül fel, mert az okságí megalapozás szükségességére és mivoltára vonatkozó a priori tudásunk és ezen megalapozás fogalmi kifejezése között feszültség áll fenn. Ezt megint ki kell fejtenünk.

Mivel a valóság alapjában véve értelmes voltát nem tagadhatjuk, azért teljes bizonyossággal tudjuk, hogy *semmiből semmi sem lesz*, más szóval, ha valahol valami történik, akkor az a valóság rendjében szükségszerűen magyarázatra szorul; illetve, hogy annak, ami másként is lehetne, meg kell hogy legyen a magyarázata egy neki *létet adó ok* formájában. Ezt az alapvető és a priori (vagyis az egyedi tapasztalattól függetlenül) felismert szükségszerűséget fejezi ki *a filozófiai értelemben vett okság elve*. Ebben a felismerésben bennfoglaltan megvan az a tudás is, hogy minden magyarázat, minden megokolás tulajdonképpen csak azért lehetséges, mivel létezik egy végső magyarázat egy végső ténynek, egy létének alapját önmagában hordó feltétlen valóságnak formájában, hiszen — mint fentebb láttuk — nem minden magyarázható meg mindig más valami által. Az okság elve (filozófiai értelemben véve) tehát tulajdonképpen azt a meglátást mondja ki, hogy mindaz, ami csak feltételesen létezik, egy végeredményben *feltétlen létalapot* követel meg, vagyis a tudásnak, mely ebben az elvben megfogalmazódik, az a lényege, hogy általa a feltételesben magában megragadjuk a hátterében levő feltétlent.

Ha mármost ezt az alapvető belátást, hogy tudniillik az, ami maga másként is lehetne, a valóság rendjében szükségszerűen magyarázatra szorul, megpróbáljuk egyértelműen megfogalmazni, akkor fogalmi gondolkodásunk mivoltából következően általában azt mondjuk: ha valaminek az alapja, oka nincs meg önmagában, akkor ez az alap, ez az ok egy másik létezőben keresendő. Vagyis a priori felismerésünket, amely szerint az, ami nem szükségszerű, szükségszerűen magyarázatra, megokolásra szo-

rul, fogalmi gondolkodásunk természetének megfelelően a következőképpen szoktuk kifejezni: « *omne quod movetur, ab alio movetur* » (vagyis: minden, ami változik, egy másvalami behatása következtében változik, mint Aquinói Szent Tamás mondja — *Summa theol.* I. 2. 3.), illetve: « ha megtapasztaljuk, hogy valami történik, úgy mindig feltételezzük, hogy ezt valami megelőzi, melyre ez egy bizonyos szabály szerint következik » (I. Kant, *A tiszta ész kritikája,* A 195). Ezek a formulák azonban — és ezt különösen is ki kell emelnünk — nem azonosíthatók minden további nélkül az okság (filozófiai) elvével, annak ellenére, hogy a filozófiai irodalomban ez általában megtörténik. Ezekben a megfogalmazásokban ugyanis egyáltalában nem jut érvényre az a felismerés (mely pedig, noha csak burkoltan, de szükségszerűen megvan minden esetben, ahol rádöbbenünk arra: itt valami megalapozásra szorul), hogy a megalapozandónak igazi megalapozásához hozzátartozik a feltétlen, vagyis, hogy a feltétlen nélkül a ténylegesen létező feltételes valóság semmiképpen sem érthető meg. Az okság elvének említett Szent Tamás-i és kanti megfogalmazásai tehát nem fejezik ki az oksági megalapozás szükségességéből adódó belátás teljességét, hanem ezt a belátást csak a fogalmi gondolkodás egyértelműségre törekvő szempontjai szerint állítják elénk, amennyiben azt mondják: ha valahol valami magyarázatra szorul, akkor ez a magyarázat egy másik valamiben keresendő, azaz valamit megmagyarázni annyit jelent, hogy ezt a valamit egy másik valamire vezetjük vissza.

Mivel a természettudomány sajátos módszere éppen abban áll, hogy valamit azáltal magyaráz meg, hogy ezt valami másra vezeti vissza (pontosabban: hogy egyértelműen megadja a szabályt, amely szerint egy történés egy másik történésből szükségszerűen vagy statisztikai valószínűséggel következik), azért az oksági magyarázatnak ezt a formáját jogosan nevezhetjük « az okság természettudomá-

nyos elvének », illetve, hogy ezt az *okság* (filozófiai) *elvétől* megkülönböztessük, az okság természettudományos szabályának, vagy röviden: *oksági szabálynak.*

Az okság elve és az oksági szabály között egy alapvető *összefüggés,* egy *egymásrautaltság áll* fenn: az oksági szabály a mondottak értelmében nem más, mint az okság elvének világos kifejezése; míg az oksági szabálynak meggyőző ereje, evidenciája az okság elvének szükségszerűségéből ered, mert amire nem kell végeredményben egy feltétlen magyarázat, annak magyarázatára tulajdonképpen egyáltalában nincsen szükség.

Az okság elve és az oksági szabály között azonban alapvető *különbségek* is vannak: Az okság elve a feltételes hátterében megragadja a feltétlent; az oksági szabály az egyik történésből csak egy, ezt közvetlenül megelőző másik történésre következtet. Az okság elve szerint az ok valamiképpen mindig megtalálható az okozatban, noha tőle egyszersmind különbözik; az oksági szabály szerint az ok és az okozat két egymástól egyértelműen elhatárolható létező. Ennek következtében az okság elve a valóságra, a létezőre mint olyanra vonatkozik, míg az oksági szabály csak a jelenségekre, illetve ezek sorozatára áll.

Az oksági szabály tehát a valóságban lefolyó történést csak modellszerűen írja le, de nem egyezik meg vele. Ez minden esetben megmutatkozik, ha az oksági szabályt teljes következetességgel alkalmazni akarjuk a valóságra; az ilyen kísérlet minden esetben csődöt mond (amire a legjobb példa Kant harmadik és negyedik antinómiája). Ezt azonban itt már nem kell kimutatnunk. Fentebb láttuk ugyanis, ha mindig mindent másra akarunk visszavezetni, akkor kikerülhetetlenül ellentmondásokba keveredünk. Éppen ezek által ismertük fel: minden tevékenység csak akkor válik érthetővé, ha elismerjük, hogy a tevékeny létező tevékenységében felülmúlja

önmagát, vagyis hogy nem minden vezethető mindig másra vissza, azaz hogy a természettudományos oksági szabály nem írja le a teljes valóságot.

Ha azonban az okság elvét alkalmazzuk a valóságra, akkor nem kerülünk nehézségekbe, sőt segítségével fel tudjuk oldani azt az ellentmondást, melybe azáltal kerülünk, hogy a valóságot az oksági szabály modelljének prokrusztészi ágyába akarjuk kényszeríteni. Az oksági szabály ugyanis elvileg kizárja az önfelülmúlást, mert a következő dilemma elé állít: Vagy azt mondjuk, hogy az önmagát felülmúló létező önfelülmúlásának alapja valóban önmagában van. Ebben az esetben azonban az önfelülmúlás egy tovább meg nem alapozható végső tény, vagyis az egyedi, nem feltétlen létező egy feltétlen tulajdonsággal rendelkezik, ami önellentmondás. Vagy pedig azt mondjuk, hogy a tevékenysége által önmagát felülmúló létező önfelülmúlásának végső alapja másban van. Ezzel azonban az oksági szabály értelmében nem beszélthetünk többé *ön*felülmúlásról. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy az okság elvének értelmében az ok és okozat soha nem különböztethető meg anélkül, hogy figyelembe ne vennénk kölcsönös egységüket, akkor könnyű felismernünk, hogy hol követjük el a hibát, ha az oksági szabályt szigorúan alkalmazzuk. A hiba abban áll, hogy hallgatólagosan feltételezzük: annak a valóságnak, amely lehetővé teszi, hogy egy létező saját tevékenysége által felülmúlja önmagát, ettől úgy kell különböznie, mint ahogy az egyik evilági dolog a másik evilági dologtól különbözik. Ennek a hallgatólagos feltételezésnek hátterében pedig a fogalmi gondolkodás mint olyan áll, amely szerint ott, ahol egy különbség van adva, már nem lehet szó azonosságról.

Az persze nyilvánvaló: amit egy létezőben önmaga által létrehozott léttöbbletként ismertünk fel, azt *per definitionem* nem vezethetjük vissza egy tőle egyértelműen különböző, rajta kívülálló valóságként előfordu-

ló másik létezőre. Ebből azonban nem következik, hogy az egyedi létezőnek mint olyannak tevékenysége által létrehozott minőségi többlet ne eredhetne egyszersmind attól a valóságtól, amely mint végső tény mindennek az alapja. Ez a végső tény, mivel a véges létezővel (transzcendenciája folytán) nem azonos, nem veszi át a tevékeny véges létezőnek mint olyannak a szerepét (és ezért nem érvényteleníti azt, hogy az egyedi létező saját tevékenysége által létrehozott léttöbblet valóban tőle magától származik), de mivel (immanenciája miatt) a véges létezővel valamiképpen azonos, lehetővé tudja tenni azt, amire a véges létező önmagában véve — vagyis végső alapjától függetlenül — nem lenne képes: ti. hogy a kevesebből többet hozzon létre, azaz hogy tevékenységének eredménye több legyen, mint a más létezőktől átvett hatások összege.

A mondottak alapján könnyen helyreigazítható ez a sokszor hangoztatott állítás: az okság elve az istenbizonyítással kapcsolatban nem használható. Akik így beszélnek, általában Kantra hivatkoznak, ő volt ugyanis az, aki állítólag megcáfolhatatlanul kimutatta: ez az elv nem általános érvényű, csak a jelenségekre alkalmazható, segítségével tehát soha nem juthatunk el egy feltétlen és transzcendens valósághoz. Mármost Kantnak az okság elvével kapcsolatos álláspontját csak akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy nem ismerte fel az okság elve és az oksági szabály megkülönböztetésének szükségességét. Mivel nála ez a megkülönböztetés hiányzik, azért a megállapítása, hogy az okság elve csak a jelenségekre alkalmazható, részben igaz, részben azonban téves. Igaz annyiban, amennyiben Kant ott, ahol az okság elvéről szól, tulajdonképpen mindig az oksági szabályról beszél, erről ugyanis tényleg áll, hogy csak a jelenségekre alkalmazható. Téves azonban Kant megállapítása, hiszen amit az okság elvéről állít, erre nem vonatkozik.

d) *Az Isten mint az önfelülmúlás lehetőségének feltétele*

Eddigi eszemefuttatásainkban látszólag nagyon eltértünk a témánktól. Valóban sok részletkérdést tisztáznunk kellett ahhoz, hogy bevezessük és kellően megalapozzuk az önfelülmúlás nehéz fogalmát, és hogy kimutassuk: a kérdés feltevése, hogy mi is a végső alapja az önfelülmúlásnak, még nem jelenti az önfelülmúlás tagadását.

Ez utóbbi kérdés tárgyalása közben persze már megmutatkozott, hogy a fejlődő világ titkának, illetve *a véges létezők önfelülmúlásának végső magyarázata csakis a feltétlen valóság lehet.* Hiszen csak így tudjuk a meglepő és a logikus gondolkodás szabályainak látszólag ellentmondó tényt megmagyarázni, hogy a kevesebből önmagától több lesz. A feltétlen valóság azonban csak akkor tudja a véges létezők önfelülmúlását érthetővé tenni, *ha ezektől alapvetően különbözik anélkül, hogy velük szemben más valóság lenne.* Ha ugyanis velük mindenképen azonos lenne, akkor minden tökéletesség teljessége már a véges létezők léttartalmához tartozna, és így nem lehetne arról szó, hogy ezek egy *léttöbbletet* hoznak létre, vagyis hogy *felülmúlják* önmagukat. Másrészt a feltétlen valóságnak olyannak kell lennie, hogy ne álljon a véges létezők létén kívül. Ha ugyanis a feltétlen valóság nem tartozna valamiképpen a véges létezők létéhez, ha tehát nem lenne a véges létezők létének belső alapja, úgy érthetetlen maradna, hogy a kevesebből *önmagától* több lehet, vagyis, hogy a véges létező *felül tudja múlni önmagát.* Ezt a « világfölötti » (tehát « transzcendens ») és egyben « az egész világot átjáró » (vagyis « immanens ») feltétlen valóságot, mely az önfelülmúlás illetve az evolúció lehetőségének feltétele, nevezzük Istennek.

Ebből az következik, *hogy az Isten azt, ami van (azt, ami létében tőle ered), úgy fejleszti tovább, hogy megadja a létezőnek, a « dolgoknak » azt, hogy ezek önmagukat fejlesztik ki.* Ahogy Pierre Teilhard de Chardin szokta

volt mondani: « Dieu *fait se faire* les choses », az Isten azt teszi, hogy a dolgok önmagukat kibontakoztatják. Ha tehát az evolúciónak, a tökéletesedésnek tényéből indulunk ki, akkor az Istenhez nem mint az esetleges világ minden létmozzanatának egyetlen végső alapjához jutunk el (ezt az átfogó szempontot a megelőző 3. pontban tárgyaltuk), hanem az Istenhez mint a világ, a létezők dinamizmusának, öntevékenységének végső magyarázatához. *A fejlődő világ ténye a világot immanens-transzcendens módon fejlesztő abszolút valóságra utal.*

Hogy a minden fejlődést, létbeli növekedést végeredményben lehetővé tevő transzcendens és immanens feltétlen valóság egyben *személyes* jellegű, az ebben a gondolatmenetben nem domborodik ki olyan élesen, mint a fentebb kifejtett antropológikus istenérvekben. De az utalás az abszolút valóság személyes jellegére itt sem hiányzik. Láttuk ugyanis, hogy az önfelülmúlás következtében kibontakozó evolúció nem egy eleve egyértelműen determinált folyamat, hanem bizonyos értelemben « szabad » történés. Az evolúció továbbá olyan folyamat, amely létbeli növekedéssel jár olyannyira, hogy létrehozza az embert, aki személyes és szabad lény. Ezért az evolúció mögött álló, ezt lehetővé tevő végső valóságban nem hiányozhat a szabadság és a személyi mivolt.

HARMADIK RÉSZ

AZ ATEIZMUS MINT FILOZÓFIAI KÉRDÉS

Az ateizmus filozófiailag Isten létének elméleti tagadását jelenti. A teoretikus vagyis elméletileg legalább valamiképpen (habár esetleg csak nagyon kezdetlegesen) átgondolt ateizmustól meg kell különböztetni a praktikus, a gyakorlati ateizmust, mely abban áll, hogy valaki életében az Isten létének elméletileg esetleg meglévő elismeréséből semmiféle gyakorlati következményt sem von le.

Az elméleti ateizmus megadott meghatározása persze még nagyon sokféleképpen értelmezhető aszerint, hogy milyen istenfogalmat tart szem előtt az, aki az Isten létét tagadja. A római államvallás képviselőinek szemében például a keresztények ateistáknak számítottak, mivel nem ismerték el a római istenségeket. Sok esetben arról is vitatkozni lehet, hogy ateizmus-e a panteizmus, amely a valóság egészét tartja Istennek. A materialista monizmus, amely a panteizmus egy fajtájának tartható, minden bizonnyal az, de vajon ateizmus-e Spinoza filozófiája? Itt nem akarjuk a kérdést eldönteni, számunkra elegendő, ha felhívtuk a figyelmet a problémára.

A következőkben nagy vonásokban vázolni fogjuk a modern ateizmus okait, majd elemezzük az ateizmus elméleti állításait és egzisztenciális gyökereit.

1. *A modern ateizmus okai*

Az elméleti ateizmusnak hosszú története van. Ateista gondolkodókkal már az ókorban találkozunk. A legjelentősebbek voltak az ún. atomisták és ezek között is főkép-

pen Demokritosz, akinek tanítását Epikurosz felvette a maga rendeszerébe. Az ókorban azonban az ateizmus soha nem érte el a széles néptömegeket, a « felvilágosodottak » kis csoportjára szorítkozott csupán. Az antik világban hiányoztak még az Isten léte radikális tagadásának nemcsak gazdasági és társadalmi, hanem szellemtörténeti feltételei is. Az antik ember, még a városlakó is, általában megőrizte közvetlen kapcsolatát a természettel, nála nem volt meg az újkori emberre jellemző teljes személyi függetlenség érzése, és így a vallásos beállítottság számára magától értetődő maradt. A hellenista világszemlélet továbbá nem rendelkezett a világfölötti, a világot teremtő Isten fogalmával; az isteni valóság a világnak mintegy alkotóelemét képezte. Egy ilyen szemléletben a világ autonómiájának, öntörvényszerűségének tudata nem alakulhatott ki, pedig ez a szekularizált gondolkodás előfeltétele.

Az ateizmus csak az európai felvilágosodás óta lett jelentős történelmi tényezővé. A felvilágosodás, amely igen sokrétű szellemi mozgalom volt, a maga mivolta szerint nem volt ugyan ateista, de az önálló gondolkodás és a szabad kutatás nevében szembefordult minden áthagyományozott tekintéllyel. Ezért elvetette az isteni kinyilatkoztatás gondolatát, noha kezdetben legalább megtartotta az « értelmi vallásosságnak » és a Legfőbb Lénynek a fogalmát. Mivel azonban a « szabadgondolkodók » hamarosan konfliktusba kerültek az egyházakkal, a felvilágosodás mindjobban antiklerikális irányba tolódott el, ami főképp Franciaországban erős radikalizálódáshoz és ennek következtében ateizmushoz vezetett. Az ateizmus kialakulásában tehát igen sok emocionális szempont is közrejátszott: sok szabadgondolkodó azért tagadta az Isten létét, hogy az egyháznak mint közéleti hatalommal rendelkező szervezetnek kihúzza a lába alól a talajt.

Ha a modern ateizmusról beszélünk, úgy soha nem szabad tehát elfelejtenünk, hogy itt nemcsak egy filozófiai gondolatról, hanem egyszersmind egy társadalmi mozgalomról is szó van. A következőkben azonban a modern ateizmusnak csak a *filozófiai* oldalával foglalkozunk, mégpedig úgy, hogy először összefoglaljuk legfontosabb indítóokait, majd az istenfogalom ateista magyarázatát elemezzük.

a) *A modern elméleti ateizmus legfontosabb érvei*

Noha az ateizmus sokféle formában lép fel, mégis az érvek, illetve indítóokok, amelyekre az ateisták hivatkozni szoktak, két alapvető állításra vezethetők vissza: 1. az Isten fogalmára semmi szükség sincsen, és 2. az istenesz-me egyenesen káros, mert megakadályozza az embert emberi kifejlődésében.

aa) Az istenfogalom felesleges

A természeti folyamatok egzakt megfigyelésén illetve mérésén alapuló újkori természettudomány abból indul ki, hogy minden történést a világon belül kizárólag az adott természeti erők kölcsönhatásából kell megmagyarázni. Ennek a természettudós számára jogos, sőt elengedhetetlen módszertani elvnek általánosítása következtében azután könnyen kialakul a « természettudományos világszemlélet », amely a világ egészét zárt rendszerként értelmezi: ennek az ember maga éppúgy része, mint minden egyéb, és benne minden a hatás-kölcsönhatás alapjában véve determinisztikus törvényszerűsége szerint alakul ki. Az ilyen beállítottság számára az « Isten-hipotézis » felesleges. A természettudományos gondolkodásból következő beállítottságot a legvilágosabban a « Laplace féle démon » fikciója fejezi ki. Szellemi atyja, Laplace francia csillagász ezen egy olyan emberfeletti értelmet értett, aki pontosan ismeri az összes természeti folyamatokat leíró

egyenleteket és egyszersmind a világ egészének állapotát egy megadott pillanatban. Ezek alapján akármikor ki tudná számítani a világ bármelyik múltbeli vagy jövőbeli állapotát.

(1) A világos áttekinthetősége folytán lebilincselő természettudományos világkép térhódítása alapjában megváltoztatta az újkori ember gondolkodását. A természettudományok fejlődése elsősorban mérhetetlenül kitágította a kozmoszt. A középkori ember más információk hiányában a bibliai teremtéstörténetet riportszerű leírásnak fogta fel. Meg volt győződve, hogy Isten a világot kb. 4000 évvel Krisztus születése előtt teremtette. Számára a világ középpontjában az ember lakása, a föld állt, körülötte keringtek a hold, a nap és a csillagos ég. Az újkori természettudomány, kezdve Kopernikusszal és Galileivel, kimutatta ennek a világképnek tarthatatlanságát, noha a teológusok és a hivatalos egyházi tekintély a szentírásra hivatkozva jó ideig meg akarták védeni. Mivel azonban a természettudomány eredményeit nem lehetett huzamosan visszautasítani, kezdetét vette egy visszavonulási stratégia, amelyben a teológusok az Isten létének, illetve a világban való működésének bizonyítása érdekében megpróbáltak mintegy a természettudomány szintjén érvelni, és minduntalan arra hivatkoztak, hogy ez mindent nem tud (még) megmagyarázni.

Ez a stratégia azonban hosszú távon a vallásnak többet ártott, mint használt. A természettudományok rohamos fejlődése következtében ugyanis mindig újra és újra kiderült, hogy azok a világon belüli adottságok, amelyek a teológusok szerint csak az Isten közvetlen teremtő beavatkozása által jöhettek létre, a természettudományos kérdésfelvetés síkján igenis megmagyarázhatók világimmanens okok által. Ebben az egyház számára nem éppen dicsőségesen lefolyó vitában egy nagyjelentőségű külön fejezetet jelentett az evolúció tana, főképpen

azért, mivel ennek kiterjesztését az ember eredetének kérdésére az egyházi tekintély századunk elején gyakorlatilag megtiltotta. Ez nem történt ugyan visszavonhatatlan döntés formájában, de a Commissio Biblicának egy 1909-ben megjelent dekrétuma következtében katolikus tudósok még azt sem taníthatták, hogy az ember kizárólag a teste szerint az állatvilágból származik. Ennek volt a következménye például az is, hogy Teilhard de Chardinnak az evolúció gondolatát propagáló írásai életében nem jelenhettek meg. Az evolúció tana elleni hadakozás egyházi részről csak a legutóbbi időkben, az 50-es évek végén, a II. vatikáni zsinat előestéjén szűnt meg.

A tudomány és a vallás évszázadokig tartó vitájában persze nemcsak az egyháziak követtek el súlyos hibákat. A fentebb kifejtett kozmológiai istenérvek fényében nyilvánvaló, hogy az evolúció tana nem teszi feleslegessé az Isten teremtő tevékenységét, és nyilvánvaló az is, hogy a természettudós túllépi illetékességének határait, ha tagadja mindannak létét, amihez a természettudományos kutatás a maga sajátos módszerével nem tud hozzáférkőzni (vö. *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 43-48. old. főképpen 45. köv. old.). El kell azonban ismernünk azt is, hogy főképpen a művelt emberek vallásos meggyőződése számára nagy tehertételt jelentett, hogy a teológusok a természettudomány eredményeinek összeegyeztethetőségét az istenhittel mindig csak lépésről lépésre és elkésve ismerték fel. Ezáltal sokaknál kialakulhatott a benyomás: a vallás ellensége a tudománynak, illetve még élesebben megfogalmazva: csak elmaradott ember lehet istenhivő.

(2) A természettudományos gondolkodás elterjedése még más szempontból is nagy hatással volt a modern ember tudatának kialakulására. Hiszen ennek következménye volt az ipari forradalom óta állandóan gyorsuló ütemben fejlődő gépesítés és technika. Ez nagyban fo-

kozta a termelékenységet, és nagyrészt megszabadította az embert a nehéz fizikai munkától. A techinkai fejlődésnek köszönhető továbbá az is, hogy az ember a természet erőit azelőtt elképzelhetetlen mértékben a maga szolgálatába tudta állítani. A természettudományok hatása a mezőgazdaságba éppúgy érvényesül, mint az orvostudományban, és ma már a génmanipuláció korát éljük. A gyakorlatilag alkalmazott természettudomány eredményei arra vezettek, hogy az ember mintegy kezébe vette saját sorsának irányítását. Egy ideig úgy látszott, hogy a haladásnak nincsenek határai. Ez a perspektíva persze mérhetetlenül megnövelte az ember öntudatát.

Járványok ellen ma mindnyájan (a hivők is) nem körmenetekkel és nyilvános vezekléssel védekezünk, hanem oltásokkal és a fertőzés okainak kiküszöbölésével. Hasonlóképpen meg vagyunk győződve arról, hogy az éhséget, a szegénységet, a szociális igazságtalanságot a világon az embernek magának, saját tevékenysége által kell megszüntetnie, és azt is tudjuk, hogy az emberiség túlszaporodása kérdésének megoldását nem várhatjuk közvetlenül az Istentől. Az Isten semmiféle felelősséget nem vesz le az ember válláról. Mi legyen azonban akkor még a szerepe? — teszik fel sokan maguknak a kérdést.

A természettudományos kategóriákban gondolkodó modern ember megszokta, hogy csak abban az esetben beszél tudásról és megismerésről, ha pontosan megadható és ellenőrizhető tényállással van dolga. Az Istennel azonban ilyen módon soha nem találkozik, mert az Isten a maga mivolta szerint soha nem lép és nem is léphet fel a világban egy egyedi tény formájában. Ennek az alapvető élménynek hatása folytán, hogy tudniillik az Isten életükben nem játszik « kézzelfogható » szerepet, sokan lesznek ateistákká. Persze nem mindenki. Sokan nyitva tartanak egy kis kaput mondván: az Isten létének kérdését racionális érvekkel nem dönthetjük el, a racionális

gondolkodás alapján agnosztikusoknak kell lennünk, de ez még nem zárja ki az istenhit lehetőségét. Ez Kant álláspontjának széles körben elterjedt népszerűsített változata.

bb) Az Isten fogalma egyenesen káros

(1) A « posztulatórikus » (azaz követelményként fellépő) vagy más néven humanista ateizmus alaptétele az: a hit Istenben elidegeníti az embert önmagától, megakadályozza abban, hogy saját felelősségének tudatára ébredjen és hogy saját sorsának alakítását a kezébe vegye; az Isten elismerése, a tőle való függés tudata önállótlanná tesz, ezért a jobb sorsra érdemes, a felszabadítandó ember nevében harcolni kell az istenfogalom ellen. Ezt a gondolatot különböző formában a legmarkánsabban Marx, Nietzsche és Sartre képviselték.

Marx szerint, aki Feuerbach gondolatait fejleszti tovább, a vallás arra készteti az embert, hogy boldogságát a túlvilágban keresse, és ezzel megbénítja őt és elvonja az erejét attól, hogy földi életének megjavításáért küzdjön, hogy szabaddá és önállóvá tegye magát és hogy megszüntesse az embernek ember által történő kizsákmányolását. A vallás a hatalmon lévők eszköze, ez tartja szolgaságban és alávetettségben az elnyomottakat, tőlük az Isten nevében sorsukba való belenyugvást kíván és a túlvilági boldogság hamis ígéretével vígasztalja őket. A vallás ópium a nép számára.

Nietzsche a keresztény vallásban az élettagadás kifejezését látja és csak a legnagyobb megvetés hangján tud szólni róla.

Sartre a korlátlan emberi szabadságnak az apostola, és ezért hivatásának érzi, hogy harcoljon az istenfogalom ellen. Ha az Isten létezik, akkor szerinte az ember nem lehet többé valóban szabad, hiszen akkor Isten teremtménye lenne, vagyis akkor más valaki szabta volna meg

a természetét, akkor lenne valaki, aki előírhatná számára, hogy mit kell tennie. Az Isten léte az embert bábfigurává tenné, akinek egy idegen akarat szerint kellene mozognia. Mivel azonban az ember szabad volta kétségbevonhatatlan tény, mivel az ember arra van kárhoztatva, hogy szabad legyen, és mint ilyennek az a feladata, hogy mindenestül meghatározza önmagát, azért nem létezhet az Isten.

(2) A humanista ateizmus egy másik változatában hiányzik a prófétai lendület és a szándék, hogy a jobb jövő érdekében harcoljon az isteneszme ellen. E helyett csupán nagy nyomatékkal mutat rá a világon előforduló rossznak, az igazságtalanságoknak, az ártatlanok szenvedésének tényére és hangsúlyozza, hogy ez összeegyeztethetetlen annak a mindenható és egyben jóságos Istennek létével, melyről a kereszténység beszél. Az ateizmus e fajtájának legismertebb képviselője a mi századunkban Albert Camus volt. Szerinte minden jóérzésű embernek fel kell lázadnia az Isten ellen, aki mint a világ teremtője felelős a világban található sok rosszért.

b) *Az istenfogalom ateista magyarázata*

Az ateista nem elégedhet meg azzal, hogy előadja azokat az érveket, melyek szerinte az Isten léte ellen szólnak, hanem egyben meg kell magyaráznia a vallásos meggyőződés tényét, vagyis meg kell tudni okolnia, hogy miért jutott el a múltban és miért jut el a jelenben nagyon sok ember a szerinte nem létező Isten megvallásához. — A következőkben vázoljuk a legjelentősebb gondolatmeneteket.

Holbach, aki az enciklopédista Diderot-nak volt a munkatársa, azt állította, hogy a vallás létrejöttének oka egyrészt a tanulatlanok vágyában rejlik, hogy minden erőfeszítés és kutatás nélkül meg tudják magyarázni azt, ami számukra a természetben érthetetlen és ijesztő,

másrészt a papok csalafintaságában, akik kihasználták az emberek hiszékenységét, hogy ezáltal hatalomhoz jussanak.

Feuerbach szerint az ember felismeri a maga végtelenségét, pontosabban az emberi fajnak végtelenségét és ezt a felismerést tárgyasítja akkor, amikor istenekről és végül az egy Istenről beszél. A vallás az embernek viszonya a saját végtelen természetéhez, ebben áll az igazsága, de a tévedés ott van, hogy az ember ezt önállósította és szembesítette önmagával. « Az Istent az ember teremtette a maga képére », mondja Feuerbach. « A természeten és az emberen kívül semmi más nem létezik, és a magasabbrendű lények, melyeket a mi vallásos fantáziánk teremtett csupán, saját lényünk fantasztikus visszatükröződései », így foglalja össze Engels Feuerbach tanítását.

Marx — mint már láttuk — túlmegy Feuerbachon és a társadalmi igazságtalanságban látja az istenhit okát: a kizsákmányolt és elnyomott embernek szüksége van az isteni igazságosságnak és a túlvilági boldogságnak hitére.

Freud a vallást lélektanilag magyarázza meg. A vallásban az ember az élet kemény realitása elől a gyermek álomvilágába menekül, a vallás az univerzális neurózis, és mint ilyen illúzió. Egy jellemző szövegében a következőket írja:

> « Fel kell tenni a kérdést, miben áll ezeknek a [vallásos] tanoknak belső ereje, milyen tényezőknek köszönhetik az értelmi elismeréstől független hatásukat?
>
> Úgy vélem, a feleletet mindkét kérdésre már eléggé előkészítettük. A felelet önként adódik, ha szemügyre vesszük a vallásos képzetek lélektani eredetét. E képzetek, noha tantételekként jelennek meg, nem tapasztalatok lecsapódásai és nem gondolkodás eredményei, hanem illúziók, az emberiség legerősebb és legkövetelőbb vágyinak beteljesülései; erejük

titka e vágyak erejében rejlik. Tudjuk, hogy a gyermeki gyámoltalanságnak ijesztő tapasztalata létrehívta az oltalom — a szeretet általi oltalom — szükségletét, melyre az atya segítsége volt a felelet. Annak a felismerésnek, hogy ez a gyámoltalanság az egész életen át tart, a következménye az, hogy az ember elismeri egy — most azonban hatalmasabb — Atyának létét. A jóságos isteni gondviselés tevékenysége által feloldódik az élet veszélyeitől való félelem; az a benyomás, hogy van egy erkölcsi világrend, biztosítja az ember igazság utáni vágyának beteljesülését, amely az emberi kultúrán belül oly sokszor kielégítetlen marad; földi életünk meghosszabbítása egy elkövetkező életbe megadja a térbeli és időbeli keretet, melyben czeknek a vágyaknak be kell teljesülniök. Az emberi tudásvágy feleletei és talányai, mint amilyenek a világ létrejötte és a szellemi és testi valóság viszonyának kérdései, ennek a rendszernek feltételei között fejeződnek ki; az egyén számára nagyszerű megkönnyebbülést jelent, ha az atyakomplexusból eredő és soha teljesen fel nem dolgozott gyermekkori konfliktusoktól meg tud szabadulni, és problémái egy mindenki által elismert megoldáshoz jutnak. » (S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion,* Leipzig, 1928[2] 46. köv. old.)

Ha áttekintjük a különböző próbálkozásokat, melyek az istenfogalom eredetét meg akarják magyarázni, úgy ezek közös vonása összefoglalható e megállapításban: az isteneszme nem más, mint « projekció », az ember a maga félelmeit, vágyait vetíti ki a valóságba, azaz gondolatait, kívánságait összetéveszti a valósággal.

2. *Az ateizmus állításainak elemzése*

a) *Az ateizmus egy helytelen istenfogalom ellen harcol*

Az ateisták valláskritikájában nem hiányoznak a helyes meglátások. Kíméletlenül leleplezik ugyanis azokat a ferdeségeket, egyoldalúságokat és tévedéseket, amelyek sok vallásos ember istenfogalmában az emberi korlátoltság következtében megtalálhatók.

A baj persze az, hogy az ateista általában ezekben a ferdeségekben és egyoldalúságokban látja az istenhit lényegét. Ez azonban igen problematikus. Tény, hogy az, amin az ateista megütközik, sok esetben helytelenül van megfogalmazva, de sokkal gyakrabban az ateistán magán múlik, hogy félreérti az istenhivő állításait. Nincs ugyanis annál nehezebb dolog, mint az Istenről helyesen beszélni, és úgy, hogy az teljesen félreérthetetlen legyen, senki ember nem tud az Istenről szólni.

Hiszen az Isten nem egy olyan tárgy, melyre rá lehetne mutatni, nem egy egyedi létező, melyet be lehetne sorolni a többi létező közé, hanem minden valóság végső és feltétlen alapja, az, amit mindig feltételezünk és ezért soha egy meghatározott gondolattartalommal, fogalommal igazán kifejezni nem tudunk. Mivel azonban az Istenről mégis beszélnünk kell, és mivel ez nem történhet másként, mint « dologi » fogalmakat használó emberi nyelven, azért az, aki csak a pontos tárgyi leírást tartja értelmes és megengedhető állításnak, minden Istenről szóló kijelentést kikerülhetetlenül félre fog érteni, mert mindazt, amit a beszélő szándéka szerint a fogalmilag tulajdonképpen le nem írható valóságra irányuló *utalásként* kell felfogni, következetlen *tárgyi leírásként* fogja értelmezni. — Erre a kérdésre alább még vissza fogunk térni.

Most csak arra akarunk még rámutatni, hogy az az Isten, aki ellen az ateisták harcolnak, valójában nem létezik.

Egy olyan Isten ugyanis, aki nem lenne más, mint a világ egészével szembenálló másik létező, csak éppen még nagyobb, mint az anyagi világ, valóban felesleges. Egy ilyen Isten léte maga is megalapozásra szorulna, vele szemben fel lehetne, fel kellene vetni a kérdést, hogy miért is van, róla csak önkényesen lehetne mondani, hogy létének alapját önmagában hordja, és ezért nem

lehetne megokolni, hogy ez utóbbi miért nem állítható már a világról magáról. Egy ilyen Isten nem lenne más, mint a világ felesleges megduplázása. Ezzel szemben az olyan Isten, aki egészen másként létezik, mint a világ, tudniillik feltétlenül (és nemcsak egyszerű tényként, amely mindig megkérdőjelezhető), és aki mint ilyen valóban végső alapja lehet a változó, részekből álló, részeiben kölcsönösen egymástól függő és ezért esetleges világnak, egy olyan Isten tehát, aki (egy merész kifejezéssel élve) maga a világnak végtelensége és éppen ezért nem azonosítható egyszerűen a világgal, semmiképpen sem mondható fölöslegesnek.

Továbbá az az Isten, aki elveszi vagy akárcsak veszélyezteti a világ dolgainak, főképpen azonban az embernek önállóságát, valóban nemcsak felesleges, hanem egyszersmind káros is. Egy ilyen Isten ellen tényleg kötelessége az embernek az emberi értékek nevében harcba szállni. Aki azonban ezt teszi, valójában csak egy torzkép ellen küzd. Hiszen az Isten, aki minden létnek és ezért minden önállóságnak meg szabadságnak alapja és biztosítéka, nem veszélyeztetheti a teremtmény önállóságát, mert ez tőle származik.

Az ateisták két főérvének tehát végeredményben egyetlen közös gyökere van: mind abból indulnak ki, hogy az Istent a világ önállóságának, öntörvényszerűségének, illetve az emberi szabadságnak és értéknek nevében kell tagadni. Az itt megmutakozó alapvető tévedés abban áll, hogy teljesen helytelen felfogásuk van az Istennek és a világnak viszonyáról. Nem ismerik fel ugyanis azt, amit egyébként sokszor azok sem vesznek eléggé tekintetbe, akik elismerik az Isten létét, hogy tudniillik a világ és azon belül az ember számára a függés az Istentől és a teremtményi önállóság nem ellentétes, egymást kizáró fogalmak, hanem olyan határozmányok, me-

lyek azonos mértékben nőnek. — Erre a nehéz kérdésre is még vissza fogunk térni alább.

b) *Az istenhit nem csupán szubjektív emberi félelmek és vágyak kivetítése*

Az ateisták általában igen nagy magabiztonsággal szokták hangoztatni a tételt, hogy az istenhit (és a halál utáni élet hite) nem más, mint az infantilis, a magától elidegenedett embernek vágyálma, szubjektív elképzelése, « projekciója ». Ennek jele az, hogy szabatos és pontos érvelésre ezen a téren nem fektetnek nagy súlyt. Ha ugyanis pontosabban megvizsgáljuk a sokszor retorikus lendülettel előadott állításokat, hamar kiderül: a projekcióelméletnek csupán két érve van, és mindkét érv « *circulus vitiosus* »-on alapul, azaz feltételezi azt, amit bizonyítania kellene.

(1) Az első a mellett szóló érv, hogy az istenhit csupán illúzió, csupán vágyaink kivetítése, így hangzik: a realitással komolyan számoló ember nem lehet istenhivő, mivel az, amit az istenhit az embernek ígér, túl szép ahhoz, hogy igaz legyen.

Igazi érvelésről itt szó sincs. A gondolatmenet eleve feltételezi, hogy az Isten és a túlvilág nem létezik, csak ezt feltételezve van az állításnak: « túl szép ahhoz, hogy igaz legyen », meggyőző ereje. De ettől a « *circulus vitiosus* »-tól függetlenül még a következőket kell meggondolnunk: Azzal a gyanúval szemben, hogy az istenhit esetében csupán vágyálomról van szó, szintén gyanakvónak kell lennünk. Hiszen az érv, « túl szép ahhoz, hogy igaz legyen », feltételezi, hogy az ember biztosan tudja: a valóság alapjában véve nagyon csúnya, az életnek nem lehet átfogó, maradandó, feltétlen értelme. De honnan tudjuk olyan bizonyosan, hogy az, ami az ember végtelenbe törő vágyainak megfelel, nem lehet igaz? Vagy

másképpen feltéve a kérdést: Vajon egy állításnak azáltal kellene a maga objektív igazságát bizonyítania, hogy nem felel meg, hogy ellentmond az ember legmélyebb igényeinek?

(2) A második érv: ismerjük a mechanizmusokat, melyek az ember fejében létrehozták az isteneszmét; ezek a félelem, az elidegenedés, az atyakomplexus stb.

Ez az érv is eleve feltételezi, hogy Isten nem létezik. Mert azok a társadalmi és lélektani mechanizmusok, melyekről a különböző teóriák beszélnek, csak akkor lehetnek az istenfogalom létrejöttének meggyőző okai, ha eleve bizonyos, hogy az Isten fogalma nem más, mint illúzió. Azok ugyanis, akik az istenhitet illuzórikus projekciónak tartják, a következőképpen szoktak érvelni: az ember a természet erőitől félve az eget Istenné tette, vagy: az ember a gyermekkorban megtapasztalt atyai segítség mintájára kialakította magának a mennyei Atya képét. Amikor tehát az ember a feltétlen valóságot elgondolja, csupán egy vágyálomként létező feltétlen valóságról van szó.

De itt megint fel kell vetni a kérdést: honnan tudják ezt azok, akik így beszélnek? Azt kellene ugyanis megmagyarázni, hogy honnan vette az ember az Istennek a fogalmát, hogy ezt az égre alkalmazza; honnan vehette a végtelen és feltétlen lénynek a gondolatát, holott ez a közvetlen tapasztalati világában nem áll rendelkezésére.

Ezen a ponton bizonyos értelemben az ún. ontológiai istenérv problematikájával kerülünk szembe. Az igaz, hogy az abszolút, a feltétlen valóság puszta fogalmából még semmiképpen sem következik a léte. Ebben mindenki egyetért. A tulajdonképpeni probléma azonban az, hogy hogyan jut el a gondolkodó, eszét használó ember egyáltalán az abszolút valóság fogalmához; pontosabban: lehetséges-e, hogy az ember eljusson a feltétlen valóság-

nak a fogalmához anélkül, hogy meg ne tapasztalta volna valamiképpen magát a feltétlent? A felelet itt csak az lehet: az ember a feltétlent csak azért tudja elgondolni, és csak azért tud a feltétlenről beszélni, mivel a feltétlent mint olyat valamiképpen (ti. a transzcendentális tapasztalásban) megismerte. A projekcióelméletek alapvető hibája az, hogy összetévesztik a feltétlen valóságnak minden emberi fogalmat felülmúló « fogalmát » a feltétlen valóság elgondolását kísérő képzettel. A feltétlennek, a ténylegesen végtelennek minden fogalmon túli « fogalmához » az ember soha el nem juthatna, ha ez számára nem lenne egy minden emberi tapasztalat hátterében, annak kísérőjelenségeként megjelenő adottság. Kivetítés eredménye nem lehet az abszolút valóság *gondolata,* hanem csupán az állandóan magyobbként (de sohasem végtelenként, sohasem igazán feltétlenként) elképzelhető, « kifesthető » *fantáziakép.*

Továbbá még a következőket kell meggondolni: A különböző projekciós elméletek szerint bizonyos társadalmi illetve lélektani tényezők voltak az okai annak, hogy az istenfogalom kialakult. Az minden további nélkül elismerhető, hogy az ember például a félelem megérzése kapcsán ismerte fel a maga kiszolgáltatottságát és esetleges voltát, illetve az esetlegességnek mint olyannak felismerése kapcsán a feltétlent mint objektív adottságot (hiszen a feltételesnek *mint feltételesnek* felismerése magában foglalja a feltétlennek legalább háttéri, transzcendentális tapasztalatként adott felismerését). Ebből azonban még korántsem következik, hogy az istenfogalom « nem más, mint » a félelem érzésének eredménye. Aki ez utóbbit állítja, az azt is mondhatná: mivel az első geometriai tételeket a Nilus deltája öntözésének gazdasági szükségszerűsége következtében fedezték fel, azért a geometria tételei csupán bizonyos gazdasági érdekek függvényei és ezért nem általános érvényűek. Ezzel

szemben áll: egy állítás igazsága objektív megalapozottságától függ, nem pedig attól, hogy mi volt az alkalom, melynek kapcsán az ember eljutott hozzá.

(3) Végül még arra is rámutathatunk, hogy egy bizonyos értelemben teljesen helyesen beszélhetünk az istenfogalommal kapcsolatban projekcióról. Ehhez persze egy fontos megkülönböztetéssel kell élnünk.

Ha projekción azt értjük, hogy az istenhit sem más, mint alapjában véve csupán biológiai eredetű emberi vágyaknak és kívánságoknak a valóságnak meg nem felelő « objektiválása », mivel azt, ami mindig csak véges, mintegy a végtelenbe tágítja, akkor azt kell mondani, hogy ez megalapozatlan állítás.

Ha viszont a projekción azt értjük, hogy az istenhit annak a kifejeződése, hogy az ember önmagában, a saját ismeretének és tevékenységének lehetőségi feltételeként háttérileg megtapasztalja a feltétlent és végtelent mint objektív adottságot, akkor azt kell mondanunk, hogy ilyen értelemben az istenismeret minden nehézség nélkül projekció eredményének nevezhető, hiszen (mint azt alább még ki fogjuk fejteni) minden analógia szerinti ismeretben van egy bizonyos « projektivitás ». Ez a projektivitás azonban nem más, mint gondolati követése, « leképzése » azoknak az utalásoknak, melyeket a valóság szolgáltat.

c) *Az ateizmus egzisztenciális gyökerei*

Gyakorlatilag az összes ateista azt gondolja, hogy meggyőző észokok alapján utasítja el az Isten létét. Ez nemcsak a pozitivistáknál van így, hanem az ateista egzisztencialistáknál is, sőt még az Istennek olyan szenvedélyes tagadójánál is, mint Nietzsche. Ebben az önmagáról alkotott véleményben megmutatkozik az ateizmus minden fajtájának racionalista beállítottsága.

Ténylegesen azonban az ateizmus legmélyebb okai nem azok a gondolatmenetek és érvek, melyekre az ateisták hivatkozni szoktak. Ott ugyanis, ahol a lét és az emberi élet végső kérdéseiről van szó — és az istenkérdés nyilván ezek közé tartozik —, senki sem helyezkedhet egy, a valóságot teljesen szenvtelenül, hűvösen szemlélő álláspontra. Az embernek az istenkérdéssel kapcsolatos álláspontja tehát mindig « elkötelezett megismerésként » jön létre, azaz ebbe az állásfoglalásba lényegesen belejátszanak egzisztenciális jellegű döntések, illetve az egzisztenciális beállítottságot nagymértékben befolyásoló általános emberi tapasztalatok.

Az elméleti ateizmus tehát sohasem pusztán logikus következtetés eredménye, hanem sokféle (társadalmi, lélektani, kortörténeti stb.) tényező által befolyásolt személyes állásfoglalás következménye. Ez az állásfoglalás alapvetően meghatározza, hogy ki hogyan gondolkodik az emberi megismerésnek és az embernek magának a természetéről, illetve a valóság egészéről.

Mármost a technikai civilizáció által uralt mai városi életkörülmények többféleképpen előmozdítják azt a beállítottságot, mely az ateista állásfoglalás kialakulásának kedvez. Négy szempontot emelünk ki.

1) A mai élet erősen extrovertált, kifelé fordult. — Az ember a technika segítségével a természet erőit a maga szolgálatába állította és ezáltal új életkörülményeket hozott létre, úgyhogy ma nagymértékben az ember tevékenysége által létrehozott, mesterséges világban élünk. Az életviszonyok megjavulása egyben erősen növelte az emberek materiális igényeit; a mai életet a felfokozott termelés és fogyasztás határozza meg. A fejlett tömegkommunikációs eszközök ezelőtt elképzelhetetlen mennyiségű információval árasztottak el minket. Mindez sokaknál ahhoz vezetett, hogy a maga sokféleségében lebilincselő technikai civilizáció kínálatának igézete alól nem

tudják magukat kivonni, ebben teljesen feloldódnak, ez szinte az egész gondolkodásukat igénybe veszi. Sem erejük, sem idejük nincs ahhoz, hogy kiszakítsák magukat a hajszoltságból, hogy önmagukba tekintsenek, hogy eljussanak egy belső nyugalomhoz; holott ezek lennének a feltételei annak, hogy szembenézhessenek az élet átfogó kérdéseivel. Az élet nagy kérdéseivel való foglalkozást ráadásul még az is megnehezíti, hogy ma szinte mindenki specialista; a munka, amit a legtöbben végeznek, annyira differenciált, hogy átfogó képe szinte senkinek sincsen. Az extrovertált ember azután elveszti az érzékét a vallási dimenzióval szemben, és így éppen ő, aki már nem is ismeri igazi énjét, tartja önmagától elidegenedettnek azokat, akik szerint az ember a végtelenre, az Istenre irányul.

2) A teljes emberi valóságból ma messzemenően csak az egzakt racionalitás dimenziója részesül figyelemben. — Széles körben el van terjedve a nézet, hogy csak az számíthat igaznak, amit ki lehet számítani, csak az számíthat megbízhatónak, amit meg lehet mérni és amit elvileg akárki akármikor ellenőrizhet. A tudománynak ma óriási tekintélye van, de sokak szerint csak a természettudomány nevezhető tudománynak. Ez a pozitivista mentalitás szintén abból ered, hogy a gyakorlatilag alkalmazott természettudomány mindnyájunk életében nagy szerepet játszik és sok esetben megváltoztatta életkörülményeinket. Következménye ennek, hogy sok embernek a valóságfogalma leszűkül arra, amit az érzéklés közvetlenül meg tud ragadni és az értelem egyértelmű világos fogalmakkal le tud képezni. Azokat a kérdéseket, melyeket ilyen módon nem lehet megoldani, és ezek közé tartozik az istenkérdés is, ezért nagyon sok ember az ellenőrizhetetlen érzelmi állásfoglalások világába utalja, és ezzel már adva van az agnoszticizmus.

3) Az emberi önállóság feltétlen követelménynek számít. — Az újkori gondolkodást Descartes óta az a

szándék jellemzi, hogy önmagát önmagában alapozza meg. Ezzel párhuzamosan kialakult az autonóm, az öntörvényű ember eszménye és az a követelmény, hogy az embernek magát minden kötöttség alól fel kell szabadítania. A szabadság a legfőbb értéknek számít, ami helyesen értve igaz is. A baj csak az, hogy a szabadságra törekvő racionalista számára az Isten az emberi szabadság ellenségének tűnik, mivel nem tudja megérteni, hogy a függés Istentől nem zárja ki a szabadságot.

4) Az ateizmus legmélyebb oka azonban a pesszimizmus, amely az ember mindig újra megélt véges voltának megtapasztalása miatt az emberi lét feltétlen dimenzióját nem meri realitásként elismerni. — Az ateizmus, akkor is, ha magát sokszor az emberi méltóság védelmezőjének tartja, alapjában véve nagyon kislelkűen gondolkodik az emberről, mivel azt a hallatlan ígéretet, amely az Istennek mint az ember személyes partnerének fogalmában benne rejlik, csak illúziónak, csak rejtett, de irreális vágyak kivetítésének tartja. Minden ateizmus hátterében ez a meggyőződés húzódik meg: az nem lehet igaz, hogy létezik egy személyes jellegű feltétlen lény, hiszen az lehetetlen, hogy az ember, ez az anyagi világból eredő, esendő, halandó lény, aki ugyan képes gondolkodni és érezni, de akivel a természet és történelem erői kíméletlenül elbánnak, akire röviddel a halála után már senki sem gondol, hogy ez az ember arra legyen hivatva, hogy az Istennel való örök találkozás legyen létének beteljesülése.

Itt mellesleg meg kell említenünk, hogy pontosan ugyanazok az érvek és gondolatmenetek, melyek bizonyítják az Isten létét, egyben az ember személyes létének feltétlenségét, el nem múlását (azaz a lélek halhatatlanságát) is bizonyítják. Az Isten, a feltétlen valóság létének megismerése és az ember saját feltétlenségének megismerése ugyanannak a transzcendentális tapasztalásnak

két oldala. Ha az igazságot keresi és ha felelőségtudattal cselekszik, akkor az ateista is megéli a feltétlenséget transzcendentális tapasztalatként, de ennek háttéri volta miatt léte ezen dimenzióját nem tudatosítja magában. Ezért a gondolatot, hogy minden egyes emberben megvan az « Isten birtoklásának képessége » mint illúziót visszautasítja, mivel ez abba képbe, melyet az emberről a számunkra előtérben álló tapasztalatok alapján magunknak kialakítunk, nem illik bele. Végeredményben tehát az ateizmus félreismeri az embert, nem veszi komolyan lényének feltétlen, szellemi dimenzióját.

NEGYEDIK RÉSZ

AZ ISTEN MIVOLTA

Eddig főképpen az Isten létével foglalkoztunk. A következőkben az Isten mivoltát akarjuk behatóbban megérteni. Ez nem jelent az eddigiektől független, új megfontolást. Hiszen a két kérdés: « van-e Isten? » és « milyen az Isten? », szorosan összefügg egymással. Azáltal, hogy megismertük az Isten létét, már valamiképpen, legalább nagy vonásokban megismertük mivoltát, leglényegesebb tulajdonságait is; azt hogy feltétlen, hogy saját létének alapját önmagában hordja, hogy felülmúlja és egyben átjárja a világot, hogy végtelen, hogy örök, hogy személyes jellegű. Ha ugyanis a mivoltáról semmiféle fogalmunk sem lenne, úgy létét sem állíthatnánk.

Mielőtt azonban rátérnénk Isten mivoltának behatóbb kifejtésére, először az Istenről való helyes beszéd feltételeit kell az első részben található utalásokon túlmenően vizsgálatunk tárgyává tennünk.

1. *Hogyan kell az Istenről helyesen beszélni?*

(1) Az eddigi megfontolások alapján nyilvánvaló, hogy az Istenről nem úgy van tudomásunk, mint ahogy a körülöttünk lévő dolgokról és azok tulajdonságairól tudunk. Ebből a tényből csak egy pozitivista (aki a valóságot mint olyat a dologi, az egyértelműen körülírható tárgyként előforduló valósággal azonosítja) vonhatja le a következtetést, hogy az Isten szó csupán egy eszmének, egy emberi gondolatnak a neve, melynek a valóság

rendjében semmi sem felel meg. Az Istenről való tudásunk alapja nem egy egyedi, egy meghatározott tárgyra irányuló tapasztalat, hanem az, amit transzcendentális tapasztalatnak neveztünk, mely a világban való tudatos létünk következtében mindannyiunk rendelkezésére áll. Ennek a minden tudatos ismeretünkben és felelősségteljes cselekvésünkben implikált tapasztalásnak, illetve háttéri, egyben azonban közvetlen tudásnak alapján az Istenről akkor is tudunk, ha az Isten szó eszünkbe sem jut. Ezért ha Istenről beszélünk, tulajdonképpen nem teszünk mást, mint hogy nevet adunk annak az egy végső valóságnak, mely ebben a tapasztalatban számunkra adva van.

A transzcendentális tapasztalás a lét egészének és szükségszerű struktúráinak közvetlen, de nem kifejezett ismerete, és mint ilyen minden valóság ismeretének alapja. Számára konstitutív az alanyiságnak a megismerés foganatosításával, de csakis így adott, és ennek következtében soha igazán tárggyá nem tehető mozzanata. Ennek a tapasztalásnak mindig csak részlegesen végrehajtható kifejtése sokféle egymástól különböző állításhoz vezet, úgy azonban, hogy ezek a kifejezettség szintjén egymástól különböző állítások alapvetően összefüggnek egymással, és mind arra az egy végső és feltétlen valóságra utalnak, melyet Istennek nevezünk. Az Istenről tehát olyan módon tudunk, mint ahogy a saját énünkben számunkra adott feltétlen és elidegeníthetetlen álláspontunkról tudunk; mint ahogy arról tudunk, hogy önmeghatározásra képes, szabad lények vagyunk; mint ahogy tudunk az erkölcsi kötelezettség feltétlenségéről; mint ahogy tudunk arról, hogy feltétlen igény él bennünk az objektív igazság megismerésére; mint ahogy minden végességünk ellenére a saját végtelenségünkről tudunk; mint ahogy a létről mint olyanról tudunk; mint ahogy tudunk a különbözőek egységéről, vagyis arról, hogy a különbözőség és egység nem zárják ki egymást; mint ahogy a való-

ságnak alapvetően megismerhető voltáról tudunk; és így tovább. Pontosabban szólva az Istenről mint mindezen felismerésünk egységes és feltétlen végső alapjáról és lehetőségi feltételéről tudunk.

Mivel az Istenről így tudunk, azért kifejezett ismeretéhez, róla szóló állításokhoz csakis ennek az ismeretnek kifejtése által, vagyis transzcendentális dedukció által juthatunk el. Ezért eleve nyilvánvaló, hogy az Istenről csak *utalásszerűen* tudunk beszélni. Mert hiszen a transzcendentális dedukció annak az ismeretnek szóvá tétele, fogalmi leírás segítségével történő kifejtése, amely a maga mivolta szerint túlmutat az egyértelműen leírható, fogalmilag pontosan meghatározható ismerettartalmon. Valamiképpen ugyan *minden* az Istenre utal, de semmilyen evilági adottságokból leszármaztatott ismerettartalom nem képes az Isten valóságát megfelelően leírni, hanem *csupán* utal rá. Ebből adódik minden Istenről szóló beszéd *dialektikus* jellege.

(2) A tétel, hogy Istenről csak dialektikusan lehet helyesen beszélni, régi filozófiai felismerés. Főképpen az újplatónikusok hatása alatt álló Pseudo-Dionüziosz (Kr.u. 6. század) írásainak középkori recepciója következtében lett általánossá az istenmegismerés hármas útjának, az állítás, a tagadás és a fokozás útjának megkülönböztetése.

Az *állítás útja* azt jelenti, hogy az Istenről mindazt állíthatjuk, sőt állítanunk is kell, amit értékként, pozitív határozmányként, tökéletességként tapasztalunk meg a világban, illetve önmagunkban. Ennek az alapja az, hogy az Istent mint a világ feltétlen feltételét, mint minden valóság ősokát ismertük meg, márpedig a feltétel és a feltételezett, az ok és az okozat között szükségszerűen fennáll egy bizonyos hasonlóság, sőt valamilyen, még pontosabban meghatározandó azonosság.

Ha a világban megtapasztalt értékmozzanatokat Istenre alkalmazzuk, mindig óvatosságra van szükség. Mert

egyetlen egy értekmozzanatot sem vihetünk át Istenre pontosan olyan formában, ahogy ezek a világban előfordulnak. Ebből következik, hogy minden állításunk az Istenről csak akkor lehet igaz, ha egyben a tagadás mozzanatát is tartalmazza.

Ez a *tagadás útja* vagy más kifejezéssel az eltávolítás útja. Lényege, hogy a véges, a teremtményi létmódot, illetve ennek következményeit Istenről szóló állításainkból kiküszöböljük. Ebben a következő fokozatok vannak: (a) Természetszerűen tagadnunk kell az Istenre vonatkozóan mindent, amit a világban rossznak, hibásnak, tökéletlennek tartunk. Az ilyen tulajdonságokat jelző állítmányok Istenről csak mindenestül tagadva mondhatók ki. Példák az Isten nem irígy, az Isten nem vak. — (b) Továbbá tagadnunk kell az Istenre vonatkozóan minden olyan tökéletességet, mely a maga sajátos értelme szerint szükségszerűen magával hozza a végességet és így egy bizonyos tökéletlenséget. Így például az Istenről nem mondhatjuk, hogy teste van, vagy hogy növekszik. — (c) Végül tagadni kell az Istenre vonatkozóan, legalábbis bizonyos értelemben, még azokat a tökéletességet kifejező határozmányokat is, melyek a határozmányok sajátos értelménél fogva ugyan semmiféle tökéletlenséget sem fejeznek ki, amelyek tehát az Istenről önmagukban véve minden további nélkül kimondhatók lennének, ha a mód, ahogy ezek ismeretünkben jelen vannak, nem lenne minden esetben teremtményi és így véges jellegű. Ezeket a tökéletességeket tehát az Istenre alkalmazva csak annyiban kell tagadni, amennyiben tapasztalatunkban mindig végesen vannak adva. Ez azt jelenti, hogy értelmezésükből ki kell küszöbölnünk mindazt, ami e tökéletességi mozzanatok véges megvalósulásának következménye. Ezek szerint az Istenről kimondhatjuk, sőt ki kell mondanunk, hogy él, de persze nem úgy, ahogy mi élünk; ki kell mondanunk, hogy megismer, de megint nem úgy, ahogy mi

ismerjük meg a valóságot, tudniillik lépésről lépésre és soha le nem zárhatóan. Az Istenről állítanunk kell, hogy létezik, de nem azon a mindig feltételes és részleges módon, ahogy a világ dolgai és mi magunk is létezünk.

A *fokozás útja* vagy a felülmúlás útja tulajdonképpen nem más, mint az Isten valóságának minden véges fogalmi meghatározottságon túlemelkedő megismerése, mely a tagadás által helyesbített állítás következményeképpen adódik. A fokozás útja az állítás és tagadás egysége, és mint ilyen több az állítás és tagadás egyszerű összefoglalásánál. Azáltal ugyanis, hogy egy tökéletességnek véges megvalósulási módját tagadjuk, ezt a tökéletességet belsőleg átértelmezzük. Amikor például azt mondjuk, hogy az Isten a végtelen és feltétlen lét, akkor az isteni tökéletességre a maga mivolta szerint utaltunk (« lét »), anélkül azonban, hogy megvalósulásának módját pozitív formában ki tudnánk fejezni; a létnek isteni módjáról csak a tagadás formájában tudunk beszélni, amikor azt mondjuk: « végtelen », « feltétel nélküli ».

Az istenmegismerés hármas útja ezek szerint nem jelenti azt, hogy Istent három egymástól különböző úton közelítjük meg, mert az Isten valóságának ez a hármas megközelítése belső egységet alkot. A tézis, az antitézis és a szintézis az emberi gondolkodásnak nem önálló állomásai, hanem az emberi megismerés tipikus alkotóelemei, hiszen ez a valóságot mint olyat az érzéklő tapasztalás kapcsán, és ezért a fogalmi kifejezéstől függően éri el. Az állítást és tagadást összekapcsoló és ebben az összekapcsolásban mindkettőt felülmúló dialektikus beszédmód minden olyan esetben szükségessé válik, ahol az egyértelműen ki nem fejezhetőt, a « Kimondhatatlant » kell szóvá tenni. Ez a szükségesség természetszerűen ott éri el a tetőpontját, ahol az Istenről kell beszélni.

(3) A mondottak alapján nyilvánvaló, hogy az Istenről és egy evilági valóságról semmit sem lehet ugyanabban

az értelemben állítani. Ez persze nem meglepő, hiszen (kivéve, ha elvont, az emberi elme tevékenysége által létrehozott valósággal van dolgunk) egyetlen egy állítmány sem mondható ki különböző dolgokról teljesen azonos értelemben. Az azonos értelemnek (az *univocatiónak*) kizárása persze nem jelenti azt, hogy egy, ebből a világból vett fogalomnak az átvitele az Istenre puszta azonos nevűség (*aequivocatio*) lenne, vagyis hogy semmiféle értelmi azonosság nem állna fönn. Ha valamit az Istenről kimondunk, az állításnak mindig *analóg* értelme van. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalatunkból vett tökéletességnek, amelyet a maga sajátos mivolta szerint Istenre vonatkoztathatunk (például jóság, élet, önállóság), az Istenre, illetve az evilági valóságra alkalmazott értelme *azonos* és egyben *különböző;* élesebben megfogalmazva: abban azonos, amiben különbözik, és abban különbözik, amiben azonos. Az Istenről való beszéd a szavak analóg használatának legkisarkítottabb esete. Ennek az analóg szóhasználatnak, mely a szavak értelmét minden egyértelműen rögzíthető meghatározottságon túlra tágítja, alapja a valóság részéről a létezőnek a létben való analógiája, a megismerő ember részéről pedig megismerőképességünk fogalmon túli dimenziója, melyet észnek nevezünk. (Lásd bővebben: *Bevezetés az ismeretelméletbe,* 123-134. és 140-142. old.)

Aki úgy tesz, mintha az Istenről való beszéd egyszerű dolog lenne, aki nem veszi tekintetbe, hogy mindaz, amit Istenről mondunk, alapvetően megváltoztatja eredeti értelmét, az félreértést kelt, és ezzel előmozdíthatja, hogy egyesek ezért tagadják az Isten létét. De éppenúgy előmozdítja az ateizmust az is, aki egyoldalúan azt hangoztatja, hogy az Istenről tulajdonképpen semmit sem lehet mondani. Az ilyen magatartás teljes agnoszticizmushoz vezet. Ha pedig az Isten teljesen megismerhetetlen, akkor semmi értelme sincs annak, hogy létéről beszéljünk. Ezek-

ből a következményekből látszik, hogy milyen nagy az analógiatan jelentősége, hiszen csak ezen az alapon tudunk az Istenről helyesen beszélni.

(4) Röviden még meg kell említenünk az Istenről való beszédnek egy nem filozófikus formáját. A vallásos költészet és az imádság, ha Istenről beszél, ha Istenhez beszél, spontán módon képeket, szimbólumokat használ. Így tesz például a 18. zsoltár (Farkasfalvy Dénes fordításában):

> Szeretlek, Uram, én erőm.
> Az Úr az én sziklám és váram,
> az Isten az én szabadítóm,
> hegycsúcs, amelyen menhelyet találtam.
> Üdvömnek szarva, védőpajzsom,
> erődöm, áldás magasztaljon.

Vagy a 35. zsoltár (szintén Farkasfalvy Dénes fordítása szerint):

> Támadd meg, Uram támadóimat,
> harcolj avval, ki harcol ellenem.
> Páncélt és pajzsot ölts magadra,
> csatázni jöjj velem!

Ezekben a szövegekben nyoma sincs a félelemnek, hogy az ilyen beszéd az Istent túlságosan emberszabású, antropomorf módon állítja elénk. Miért? — Mert aki ilyen és hasonló kifejezéseket használ, annak esze ágában sincsen, hogy ezeket precíz fogalmi leírásként értelmezze. Ha persze valaki a képes beszédet, a szimbólumokat pontos fogalmi meghatározásnak tartja, akkor a félreértés kikerülhetetlen, de ezért a félreértésért nem az a felelős, aki képeket és szimbólumokat használ, hanem az, aki egyoldalúan racionalista beállítottsága következtében az

emberi nyelvnek csak technikai dimenzióját hajlandó tudomásul venni.

A szimbólum sokkal eredetibb valami, mint az elvont fogalom. Az ember első értelmi tevékenysége sohasem az elvont fogalmi megismerés, hanem a teljes és konkrét valóságmegtapasztalás, melyben az érzékelhető és az érthető, az általános és az egyedi, az igazságmozzanat és az értékmozzanat, a racionális és az emóciónális, a szubjektivitás és az objektivitás a maguk valósága szerint jelen vannak, de egymásbafonódva, azaz anélkül, hogy a különbségek kifejezetten megmutatkoznánk. A szimbólumnak, a szavak átvitt értelmének alapja tehát az érzéklő, az értelmi és az ész szerinti ismeret belső egysége.

A szimbólum, a jelkép nem áll a szó szoros értelmében valami más helyett; a számunkra valamiképpen érzelmileg jelentős konkrét valóságban a jelzett érzékfeletti « dolog » maga van jelen, úgy azonban, hogy egyben magától értetődően túlhaladja azt az érzékletes dolgot, melyről az ember beszél. Mivel az ember minden érzéklő tapasztalata kapcsán az érzéklésen túlmenő, a feltétlenség dimenziójába utaló tapasztalatokra tesz szert, mivel mindenben benne van egy bizonyos utalás Istenre, azért kézenfekvő, hogy az ember az Istenről szimbólumokban beszél.

Letagadhatatlan, hogy a szimbolikus beszédnek is megvannak a maga veszélyei. Ha a szimbolikus beszéd mögött nem áll igazi tapasztalat, akkor fellengzőssé és üressé válik, vagy pedig alkalom lehet arra, hogy az ember az istenit ténylegesen összezavarja a relatív és véges valósággal. A szimbolikus beszédnek, mint minden nyelvi aktusnak csakis egy közösségen belül van értelme, melyben megvan a megfelelő tapasztalat; ez az Istenről való beszéd esetében az istenhit mint az élet természetes tartozéka.

2. *Isten transzcendenciája és immanenciája*

Mivel Istent mindig a világunkból és ennyiben önmagunkból kiindulva, vagyis a világhoz és önmagunkhoz való viszonyában ismerjük meg, azért az Isten mivoltáról, arról, hogy ő önmagában milyen, csak akkor tudunk helyesen ítélni, ha valamiképpen megértjük azt a teljesen különleges, világunkban elő nem forduló, egyszeri viszonyt, amely Isten és a világ között fennáll; azt tudniillik, hogy az Isten az, aki teljesen és mindenképpen felülmúlja a világot, és aki egyszersmind a legbensőségesebben jelen van a világban.

a) *A tény*

A világunk esetleges voltát meggondoló istenbizonyítás második lépése kimutatta, hogy a feltétlen valóság a világ egészével nem azonos, hanem azt mérhetetlenül felülmúlja. Hiszen a mindenképpen feltétlen valóság lényegéből következik, hogy önmagát minden szempontból megalapozza, hogy végtelen, hogy nem összetett, hogy nincs változásnak alávetve, és ezek mind olyan tulajdonságok, melyek folytán az Isten alapvetően különbözik a véges, részekből álló, állandóan változó anyagi világunktól. Megmutatkozott továbbá az is, hogy az Isten az emberi élet végső értelme, és az is, hogy a feltétlen erkölcsi kötelezettség megtapasztalása egy olyan az emberi szabadságot kényszer nélkül megkötő feltétlen valóságra utal, melynek az ember felelősséggel tartozik. Ezek alapján az Isten nem egy valami, hanem egy valaki, mert az ember valamiképpen dialógikus viszonyban áll vele. A személyes valóságként felfogott feltétlen lény megintcsak alapvetően különbözik a világtól.

Világunk esetleges voltának felismerése egyben beláttatta velünk azt is, hogy a feltétlen létező a világnak végső létalapja, ősoka, hogy a világ teljes egészében

Istentől ered. A továbbiakban még bővebben ki kell fejtenünk, hogy ezt az Istentől eredést miképpen kell elgondolnunk. Kétségtelen azonban, hogy a világ és azon belül minden egyes létező valamiképpen isteni létközlés által jött létre. Ennek következtében természetes, hogy az Isten és a világ között, minden különbözőségük ellenére, alapvető létbeli közösség áll fenn, melyet, ha ezáltal nem tagadjuk a különbözőséget, létbeli azonosságnak is nevezhetünk.

Ez az állítás, mely szerint az Isten és a világ között alapvető létbeli egység áll fönn, hagyományos filozófiai tétel. Ezt két idézettel akarjuk bemutatni.

Szent Ágoston a következőket írja: « Remélem, hogy azok számára, akik szellemi módon gondolkodnak, ebből már világos lett: semmiféle természet sem lehet Isten ellentéte. Mert ha ő van, és ha ez kizárólag Istenről mondható minden további nélkül (mivel az, ami valóban van, változatlanul megmarad; hiszen az, ami változik, olyasvalami volt, ami már nincsen, és olyasvalami lesz, ami még nincsen), akkor semmi sem ellentétes az Istennel. Ha ugyanis feltennék nekünk a kérdést: mi a fehér ellentéte, azt válaszolnánk: a fekete; ha megkérdeznének: mi a forró ellentéte, azt válaszolnánk: a hideg; ha megkérdeznének: mi a gyors ellentéte, azt válaszolnánk; a lassú, és hasonlóképpen tovább. Ha azonban megkérdeznének minket, mi az ellentéte annak, ami van, akkor a helyes válasz: az, ami nincsen. » (*De fide et symbolo* 7, PL 40, 185).

Aquinói Szent Tamásnál pedig a következőt olvassuk: « Ameddig egy dolog léttel rendelkezik, addig kell, hogy az Isten jelen legyen benne, mégpedig a dolog sajátos létmódja szerint. A lét ugyanis az, ami mindenben a legbensőségesebb, illetve az, ami a legmélyebben átjár mindent, mivel mindannak, ami a dologhoz tartozik, a végső meghatározottságát adja. Ezért Isten jelen kell

hogy legyen minden dologban, mégpedig bensőleg. ... Az Isten ereje teljességének következménye az, hogy közvetlenül működik mindenben. Ezért semmi sincs úgy távol tőle, hogy önmagában ne tartalmazná az Istent. A dolgokról csak annyiban mondható, hogy távol állnak Istentől, amennyiben a természet vagy a kegyelem rendjében nem hasonlók hozzá, mint ahogy ennek megfelelően Isten természete kiválóságánál fogva mindent felülmúl. » (*Summa theol.* I. 8.1 *corp.* és ad 3)

Az Isten tehát feltétlensége és létteljessége folytán *egyrészt* alapvetően különbözik a világtól, azt mindenképpen felülmúlja, vele szemben *transzcendens, másrészt* azonban minden különbözősége ellenére, illetve jobban mondva éppen ezért, a legbensőségesebben átjárja a világot, *immanens* a világban, vagyis nem úgy különbözik a világtól, ahogy az egyik dolog a másik dologtól különbözik. Mármost mindkét szempontot, mind Isten transzcendenciáját, mind immanenciáját teljes mértékben, korlátozás nélkül és együtt kell érvényre juttatni; ez pedig az emberi gondolkodás számára, amely az ellentétek egységét tompítatlan feszültségben alig bírja elviselni, igen nehéz feladat. Ezért egyáltalában nem meglepő, hogy a két leglényegesebb tévedés az Isten mivoltára vonatkozólag, tudniillik a deizmus és a panteizmus, ha némileg módosított formában is, de mindig újra fellépett az emberi gondolkodás történelme folyamán.

b) *Az Isten és a világ viszonyának téves szemlélete*

(1) A *deizmus* a szó elsődleges értelmében az angol és francia felvilágosodás istentanának a neve, mely tagadta az isteni kinyilatkoztatást és a gondviselést. Szerinte az Isten a tőle teljesen különböző világot létrehozta ugyan, de a teremtés után — mint a művét befejező építőmester — nyugalomba vonult és magára hagyta a világot. Ebben a perspektívában az Isten csupán a világ-

gal egyértelműen szembenálló létező, mely a világ létrejöttének, nem pedig fennállásának oka. Ezért deizmusnak nevezhetjük általánosabb értelemben mindazok istenfelfogását, akik Istent az evilági egyedi dolgok mintájára gondolják el, azzal a különbséggel, hogy ő történetesen a legfőbb létező. Ebben a felfogásban Isten transzcendenciája egy olyan világonkívüliség, amelynek következtében Isten immanenciájáról, arról, hogy « átjárja » a világot, szó sem lehet.

Ez az istenfelfogás egyébként nagyon el van terjedve. Az emberek nagy része ugyanis megreked a gyermeki vallásos elképzelések szintjén, és nem igen jut el odáig, hogy komolyan és személyesen átgondolja az istenkérdést. Ennek következtében a legtöbben az Istent egy meglehetősen emberszabású túlvilági lényként képzelik el, még akkor is, ha tudják, hogy a fehérszakállas, a mennyekben trónoló öregúr képe nagyon félreérthető módon jeleníti meg az Istent. A vulgáris istenfelfogás mindenesetre messzemenően azonos a deista istenfogalommal.

(2) A *panteizmus* a deizmussal szemben a « filozófikusabb », a vulgáris elképzeléseket sokkal inkább maga mögött hagyó tévedés. Hiszen az ember annyiban ért meg valamit, amennyiben sikerül neki a jelenségek sokszerűségét valamiképpen visszavezetni egy egységes elvre. Mivel továbbá a filozófikus megértés a valóság végső alapjához akar eljutni, azért számára természetes, hogy a végső valóság végeredményben csak egyetlen egy lehet. Csak aki agnosztikus, aki tehát meg van győződve arról, hogy az emberi elme nem tudja a valóságot a maga végső mivolta szerint megismerni, csak az mondhatja: nem zárható ki, hogy a valóság teljesen különböző, heterogén területekből áll. Ha azonban beláttuk az agnoszticizmus elvi tarthatatlanságát, akkor nyilvánvaló, hogy minden, a valóság egészének interpretációjáról elvileg le nem mondó, átfogó filozófiai rendszer csakis monista lehet, abban

az értelemben, hogy végeredményben mindent az egyetlen feltétlen valóságra vezet vissza. Ebben az értelemben tehát mi is monisták vagyunk.

Abból persze, hogy a végső és feltétlen valóság csak egy lehet, még korántsem következik, hogy a különbözőségek, melyeket az emberi elme a realitásban felfedez, pusztán felületi differenciálódások lennének, és hogy tulajdonképpen, vagyis a dolgok lényegét tekintve valójában minden csak azonos. Ez utóbbit állítja az a fajta monizmus, mellyel nem érthetünk egyet. Lényege, hogy a létbeli különbözőséget a létbeli egységgel szemben kifejezetten másodrendűnek tartja.

A panteizmus (« pán theosz » görögül: minden Isten) a monizmusnak mintegy vallásos formája. A materialista monizmus ateizmusnak vallja magát, és joggal; a panteista ezzel ellentétben mindenben, ami van, az Istent vagy az isteninek a megnyilvánulását látja. Ez utóbbit helyesen is lehet értelmezni; igazi panteizmussal akkor van dolgunk, ha valaki szerint a világmindenség maga azonos az Istennel vagy legalábbis szükségszerűen ered az Istenből úgyannyira, hogy nemcsak a világ nem lehet Isten nélkül, hanem az Isten sem lehet a világ nélkül. A világ és az Isten ilyen azonosításának további következménye, hogy az így elgondolt isteni valóságnak elvész a személyes jellege; az isteni valóság, mint ez legvilágosabban Spinozánál mutatkozik meg, az egyetlen feltétlen szubsztancia, melynek a világ illetve az egyes létezők megnyilvánulási módjai. És ha a világ végeredményben nem más más, mint egy személytelen valóság szükségszerű kifejlése, akkor az emberi személy sem lehet maradandó értékű, vagyis a következetes panteizmus tagadni szokta azt is, amit a lélek halhatatlanságának nevezünk. Végeredményben tehát a panteizmus, ha radikálisan értelmezi önmagát (ami szerencsére sok esetben nem következik be), ateizmusba torkollik.

(3) Végül érdemes megemlítenünk még azt is, hogy a többistenhitben, a « politeizmusban » deista és panteista motívumok egymásba fonódva vannak jelen. A politeizmus istenségei valamilyen formában mindig megszemélyesített természeti erők. Amennyiben ezeket antropomorf módon (emberi vagy esetleg állati alakban) jelenítik meg és ezáltal valamiképpen önállósítják, annyiban a deista elem jut érvényre. Ha azonban az istenneket mint az egy titokzatos, háttérben működő valóság megnyilvánulását értelmezik, akkor kézenfekvő a panteista értelmezés.

c) *Az Isten és a világ egységének és különbözőségének behatóbb elemzése*

Ha meg akarjuk határozni az Isten és a világ között fennálló különbözőségnek és egységnek (azonosságnak) mivoltát, először tisztába kell jönnünk azzal, hogy mit is jelentenek ezek a fogalmak ott, ahol velük közvetlenül találkozunk, azaz a világon belül (amihez persze mi magunk is hozzátartozunk). Ez a feladat nem is olyan egyszerű, hiszen a világban (és magunkban) az egységnek és különbözőségnek többféle formájával találkozunk. Így egy kiterjedt anyagi testben, például egy téglában e tégla különböző részei között más az egység és különbözőség, mint az, mely egy élő sejtnek különböző részei között fennáll. Továbbá az az egység és különbözőség, mely egy fizikai testen belül létezik, megint más, mint az, amely egy közösség tagjait összekapcsolja, illetve egymástól megkülönbözteti, és ez megint más, mint az, mely a megismerő és a megismert, az érték és az érték felé törekvő között van adva. Ezért felvetődik a kérdés: az egységnek és különbözőségnek melyik megvalósulási módja legyen számunkra az elsődleges tájékozódási pont?

Hogy e kérdést meg tudjuk válaszolni, először egy

olyan kérdéssel kell foglalkoznunk, mely első pillantásra semmiféle összefüggésben sem áll az előzővel. A kérdés a következő: *Hogyan viszonylik egymáshoz az egység és a különbözőség; pontosabban: vajon kizárják-e egymást, vagy pedig feltételezik-e egymást?*

aa) Hogyan viszonylik egymáshoz általában az egység és a különbözőség?

Hogy ez a kérdés nemcsak jogosult, hanem hogy egyben a probléma lényegéhez vezet el minket, kitűnik a következő megfontolásból:

(1) Ha az egységet és különbözőséget kizárólag fogalmilag határozzuk meg, kézenfekvő, hogy őket egymással ellentétes, egymást kizáró határozmányoknak tekintjük: a különbözőség az egység tagadása, és egynek az mondható, ami (aszerint a szempont szerint, mely szerint az egység fennáll) nem más, ami nem különböztethető meg.

Az egységnek és különbözőségnek ugyanezt a fogalmát szolgáltatja az a hétköznapinak nevezhető felfogás is, mely a dolgok szemléletesen megadható egysége és különbözősége szerint tájékozódik. Ez a felfogás annyiban kézenfekvő, amennyiben értelmi megismerésünk mindig az érzékletes tapasztalás kapcsán bontakozik ki. Eszerint egy az, ami fizikailag, dologilag egy, és különböző az, ami egymástól el van választva. Az egység és a különbözőség itt ellentétes adottságok.

Mihelyt azonban az ember ennek az egységnek és különbözőségnek mivoltát értelmileg pontosabban átgondolja, hamar felfedezi, hogy itt alapjában véve külsődleges egységről illetve különbözőségről van szó. Ez az egység nem azonosság, hanem térbeli (esetleg időbeli) kontinuitás csupán, amelyre a részek egymásmellettisége, azaz éppen nem azonossága jellemző. És ez a különbözőség

nem a dolog minőségileg más voltában alapozódik meg, hanem a pusztán külsőleg fennálló elválasztottságban.

(2) Az egység és a különbözőség egészen más fényben mutatkozik meg, ha az ember szellemi tevékenységének analíziséből, illetve az interperszonális tapasztalatból indulunk ki.

(a) Az objektív megismerés feltételezi azt (mint erre a *Bevezetés az ismeretelméletbe* ismételten utalt, lásd: 32-35, 107-109. old.), hogy a megismerő és a megismert között azonosság jön létre, úgy azonban, hogy sem a megismerő sem a megismert nem veszíti el önállóságát. Hiszen a megismerés csak akkor objektív, ha a megismerő tudja, hogy a megismertet a maga sajátos mivoltában « teszi magáévá ». Ez azt jelenti, hogy a megismerésben megvalósul a « különbözőek *azonossága* »: a megismerő mint olyan azonos a megismerttel mint olyannal (*intellectus in actu est intellectum in actu*), és az « azonosak *különbözősége* », mivel ahhoz, hogy objektív megismerésről lehessen szó, szükséges egyrészt, hogy a megismerő önmagát semmiképpen fel ne adja, vagyis hogy önmagában egy elidegeníthetetlen állásponttal rendelkezzék, másrészt, hogy a megismert a tudatban úgy legyen jelen, « amint önmagában van ». — Az egység és a különbözőség ebben az esetben nem zárják ki egymást, hanem ellenkezőleg: minél nagyobb a kölcsönös egység (azonosság), annál nagyobb az egymástól való különbözőség.

Ugyanez mutatkozik meg a személyek közötti kapcsolatokban is. Ha két személy igazi szeretetben találkozik egymással, akkor fenntartás nélkül átadják magukat egymásnak, fenntartás nélkül birtokolják egymást, és ezáltal létrejön egy olyan egység, amely minden fizikai, dologi egységet messze felülmúl. Ez az azonosulás a szeretetben azonban olyan jellegű, hogy nem szünteti meg az egymást szerető személyek önállóságát (ha az egyik fél, vagy ha mindketten a másikat uralmuk alá akarják hajtani, úgy a

szeretet belsőleg sérült), ellenkezőleg kibontakoztatja ezt. A szeretet lényege, hogy a másikat a maga sajátos mivolta szerint értékeli. A szeretet egységbefűző ereje tehát egyben az egyéniség kifejlesztésének legfőbb hajtóereje is.

(b) Annak, ami a személyi-szellemi létfokon világosan megnyilvánul, megfelelően csökkentett mértékben a személy alatti létezés fokán is jelen kell lennie. Hiszen a személyes és személytelen lét között — tényleges és letagadhatatlan diszkontinuitásuk mellett — valódi kontinuitás áll fönn. Ezért az egységnek és különbözőségnek valamiképpen mindenütt meg kell felelniök egymásnak. — Ez kimutatható a létezők *analóg* voltának behatóbb vizsgálata által. Ehhez azonban egy hosszabb ontológiai megfontolásra van szükség.

(I) A létanalógiának lényege (mint azt a *Bevezetés az ismeretelméletbe* 132. oldalán kimutattuk), hogy a létezők létük alapján minden más létezővel megegyeznek és ugyanezen az alapon minden más létezőtől különböznek. Analógnak azt nevezzük, ami abban különbözik, amiben megegyezik, és abban egyezik meg, amiben különbözik. Ez azért van így, mivel minden egyes létező létének mértéke szerint *a maga sajátosan egyedi, minden más létezőtől különböző módon — ugyanazt a létet* valósítja meg. Ezzel a kijelentéssel azt fejezzük ki, hogy (1) minden létező minden esetben *egyedi létező,* azaz hogy csak mint a maga sajátos létmódjának megfelelően megvalósult egyed létezik (mint személyes egyedi létező, mint dologi egyed, mint egyedi tulajdonság, mint egyedi gondolat vagyis mint egy egyedi tudati aktus következtében « fennálló » létező stb.), és hogy (2) ennek ellenére a maga sajátos egyediségében sohasem izolált valóság, melynek más létezőhöz semmi köze sincs, hanem éppen a saját léte folytán minden más létezővel (akármennyire különböző legyen is tőle) esetenként különböző, de valódi *létközösségben* áll.

Ezek szerint minden létező léte folytán « kétsarkú », hiszen a lét egyrészt az, ami minden létezőben *közös,* másrészt az, ami minden létezőben *sajátos.* A létben való közösség a létezők létazonosságának alapja, míg a létnek mindenkori sajátos megvalósulása alapozza meg a létezőknek egyediségük által létre jövő egymástól való különbözőségét. És itt nagy nyomatékkal hangsúlyozni kell, *hogy e két poláris, de egyben összetartozó mozzanat egyikét sem szabad a másiknak alárendelni*: itt ugyanis két egymást feltételező, *a mindenkori létező létfokával egyenes arányban növekvő illetve csökkenő,* egymásnak teljesen megfelelő létmozzanattal van dolgunk.

Sematikusan ez a következőképpen adható elő:

Minél tökéletesebb egy létező, minél inkább « részesedik » a létben, vagyis minél nagyobb mértékben « van », létezik (gondoljunk itt az élettelen, az élő, a tudatos létezők létbeli különbségére);

annál inkább valósítja meg « a létet », következésképpen annál inkább részesedik abban, ami a létezők igazi közösségének, egymással való azonosságának alapja, és ezért annál inkább azonos minden mással a mindenben közös lét alapján; — *és egyszersmind*

annál inkább « önmaga », annál inkább sajátja a lét, azaz annál inkább birtokolja a létet a maga sajátos, mással összetéveszthetetlen egyedi létmódja szerint, és következésképpen annál inkább különbözik minden más létezőtől, amennyiben ezek is a mindnyájukban közös létet saját egyediségüknek megfelelő módon valósítják meg.

Mindez persze ellenkező előjellel is érvényes:

Minél tökéletlenebb egy létező, minél kevésbé részesedik a létben, minél kevésbé « van »; *annál kevésbé azonos* más létezővel a mindenben közös lét alapján; és egyszersmind *annál kevésbé különbözik* minden más létezőtől a létnek a maga sajátos egyedi módon való

megvalósítása alapján, azaz annál kevésbé tér el a másiktól a maga egyedisége folytán.

(II) A létnek mint olyannak « kétsarkú » volta, belső polaritása tehát annál világosabban lép előtérbe, *minél magasabb a létezők létfoka;* vagyis a létezőknek minden esetben egyszersmind meglévő, egymás feltételező egysége (létazonossága) és különbözősége (egyedileg másként létezése) létfokuknak megfelelően esetenként *különbözik.*

Ez azonban azt is jelenti, hogy *a véges, a létben tökéletlen létezőknek* egymással való létazonossága és az egymástól az egyedi létmód szerint fennálló különbsége minden esetben *tökéletlen, belsőleg korlátozott* azonosság és különbözőség, azaz sohasem feltétlen, a létnek mint olyannak teljessége szerint megvalósuló, hanem mindig csak egy « bizonyos mértékben » (ti. az egyes véges létező létének mértéke szerint) adott azonosság és különbözőség. Ebből persze az következik, hogy a létezőknek a közösen megvalósított lét alapján fennálló azonossága, amennyiben létük tökéletlen illetve belsőleg korlátozott, annyiban az azonossággal ellenkező mozzanatot, ti. a másik létezővel való nem azonosságot is magában foglalja; és hogy a létezőknek a létező sajátosan egyedi létmódja alapján fennálló különbözősége, amennyibe létük tökéletlen illetve belsőleg korlátozott, annyiban a különbözőséggel ellenkező mozzanatot, ti. a másik létezőtől nem különböző voltot is tartalmazza. A véges létezők tehát, amelyek a mindegyikük számára közös lét folytán azonosak, azáltal, hogy e közös létet végesen és ennyiben tökéletlenül valósítják meg, e közös lét hiányossága következtében egyszersmind nem azonosak (= egymástól különbözőek) is; és a véges létezők, amelyek egyedi létmódjuk alapján különböznek, azáltal, hogy a létet nem a lét teljességének mértéke szerint, hanem csak saját véges voltuk mértéke szerint valósítják meg egyedi módon,

a lét sajátos, egyedenként különböző megvalósulásának korlátozottsága következtében egyszersmind nem különbözőek (= egymással azonosak) is.

Mindebből látható, hogy mind az azonosságnak, mind a különbözőségnek két egymással ellentétes fajtájával kell számolnunk.

Egyrészt adva van egy *azonosság,* mely a létezők között a közös létnek bennük való mindenkori megvalósultsága folytán fennáll. Ez az azonosság annál nagyobb, minél nagyobb a létezők léttökéletessége. Ezért ezt az azonosságot a *léttökéletesség szerinti* azonosságnak nevezhetjük.

Másrészt adva van a létezők között egy *azonosság,* mely a lét egyedileg sajátos megvalósulási módjának tökéletlen volta által jön létre, vagyis azáltal, hogy egy létező megközelítőleg ugyanazon a módon (megközelítőleg ugyanazt a « modellt » megismételve) valósítja meg a létet. Ez az azonosság annál nagyobb, minél kisebb a szóban forgó létezőnek létteljessége, azaz minél alacsonyabb a létezőnek létfoka. Ezt az azonosságot (melynek soha el nem érhető határesete a teljes egyértelműségben, « univocitásban » áll) a *léthiány szerinti* azonosságnak nevezhetjük.

A különbözőség esetében hasonló a helyzet.

Egyrészt adva van egy *különbözőség,* melynek következtében a létezők azért különböznek egymástól, mivel létüknek megfelelően egyedileg sajátos módon valósítják meg a létet. Ez a különbözőség a létezők létfokával egyenes arányban nő. Ennek a különbözőségnek alapján az egyik létező nem azért különbözik a másiktól, mivel nem birtokolja azt, amit a másik birtokol, hanem mivel ugyanazt (pontosabban: a véges létező esetében a létfoknak megfelelően növekvően ugyanazt) más módon, azaz a saját egyedi módján valósítja meg. Itt tehát egy olyan különbö-

zőségről van szó, mely tökéletesség, melyet tehát *tökéletesség szerinti* különbözőségnek nevezhetünk.

Másrészt adva van egy *különbözőség,* mely a létezők között a közös lét csekély volta szerint, más szóval a létezőket egymással összekötő lét hiányos megvalósultsága következtében áll fenn. Ez a különbözőség annál nagyobb, minél alacsonyabb az illető létezők létfoka. Ez a létben való széttöredezettség, az elidegenedés különbsége (melyben a véges létezőknek bizonyos « aequivocitása » jut kifejezésre), és melyet *léthiány szerinti* különbségnek nevezhetünk.

(III) Ezen a ponton idekívánkozik egy filozófiatörténeti megjegyzés. — A klasszikus létfilozófia tradiciójában kezdve Parmenidésszel, folytatva Platónnal és Arisztoteléssel a nagy középkori skolasztikusokon keresztül egészen az újkorig szinte kivétel nélkül az egység, az azonosság, az általánosság jelentette a tökéletességet, míg a különbözőség, az egyediség a tökéletlenségnek volt a jele. A « materia » számított az egyediség elvének. « *Actus non limitatur et non multiplicatur, nisi per potentiam* », mondták a tomisták, mely állítást némileg szabadon fordítva a következőképpen lehet magyarul megfogalmazni: a léttökéletesség csakis a vele ellenkező elv által korlátozódik és sokszorozódik, azaz a sokaság és különbözőség a létkorlátozottság következménye. Ebben a felfogásban a különbség mindig negativitás által jön létre. Ezt a legvilágosabban Spinoza fejezte ki, amikor azt mondta: « *omnis determinatio est negatio* »: minden meghatározottság (minden különbözőség) tagadás.

Teológiai megfontolások, főképpen a Szentháromság tanának spekulatív kifejtése az ellenkező irányba mutattak ugyan, de ebből rendszertani következtetéseket a középkori filozófusok (az egy Cusanus kivételével) nem vontak le. Aquinói Szent Tamásnál például megtalálható ugyan az egység két fajtájának megkülönböztetése: tudja,

hogy más az « *unum ut principium numeri* » (az egység, amennyiben ez a megszámolhatóság elve) és az « *unum quod convertitur cum ente* » (az egység, amennyiben ez minden létezőre jellemző, a léttel végeredményben azonos tökéletesség), sőt egyes helyeken ennek megfelelően a sokaságnak, a különbözőségnek két különböző fajtájáról is beszél (lásd: *Summa theol.* I. q. 30 a. 3; *De Potentia* q. 3 a. 16 ad 3; q. 9 a. 7). Ezek a meglátások azonban filozófiájának egészében nem jutottak érvényre.

Az azonosság és különbözőség (az általánosság és egyediség, az egység és sokaság) problémája a filozófia története folyamán tehát sok szempontból tisztázatlan volt. Ennek oka véleményünk szerint az, hogy nem ismerték föl világosan: *a véges lét vonalán* (amely minden rendelkezésünkre álló létismeretnek kiindulópontja) *mind az azonosság, mind a különbözőség minden esetben kétértelmű*; van tökéletesség szerinti és tökéletlenség szerinti azonosság, és van tökéletesség szerinti és tökéletlenség szerinti különbözőség. A probléma pedig onnan adódik, hogy gondolkodásunk, amennyiben egyértelmű világosságra törekszik, az egységnek és sokaságnak a két fajtáját nem tudja megkülöböztetni; erre csak az *analógiát* megragadó, « ész szerinti » gondolkodás képes. Ebből ered ezeknek a szempontoknak állandó összezavarása, ez pedig hibás vagy legalábbis elégtelen valóságinterpretációkhoz vezet.

(3) A hosszúra nyúlt előző pontunkban előadott megfontolásaink egyben már feleletet adtak a fentebb feltett kérdésünkre: hogyan viszonylik egymáshoz általában az egység és a különbözőség? — Láttuk, hogy kétféle egység és különbözőség van, és fentebbi megfontolásaink alapján egymáshoz való viszonyukat is meg tudjuk határozni. Az az egység és különbözőség, melyhez az interperszonális tapasztalat kapcsán jutunk el, az egység és különbözőség tökéletességi mozzanatát jelenti, míg az

egység és különbözőség, mely a dologi tapasztalatban mutatkozik meg, az egység és különbözőség tökéletlenségi mozzanatával azonos.

bb) Hogyan értelmezhető ezek után az egység és különbözőség az Isten és a világ között?

Most végre visszatérhetünk tárgyunkhoz, mely szükségessé tette, hogy az egység és különbözőség kérdésével általában foglalkozzunk. Eddigi megfontolásaink alapján ugyanis kiegyensúlyozottan ki tudjuk fejezni, hogy mit is jelent Isten transzcendenciája a világgal szemben és immanenciája a világban.

Fentebb megállapítottuk: minden, ami létezik, a közösen megvalósított lét alapján azonos a másikkal, valamiképpen « tartalmazza » a másikat, benne van, « immanens » a másikban, — és egyszersmind különbözik a másiktól, elkülönül a másiktól, « transzcendálja » a másikat a lét megvalósításának egyedileg sajátos módja alapján. Ez a minden létező között fennálló kölcsönös immanencia és transzcendencia pedig mindig az illető létezőnek léttökéletessége szerint igazodik: minél magasabb egy létező létfoka, annál inkább hatja át a másikat és annál inkább különül el a másiktól.

Ebből következik: *Isten, az abszolút létező, a lét feltétlen teljessége korlátlanul immanens minden létezőben, amelynek léte tőle származik, és egyben korlátlanul felülmúl minden létében részesedő véges létezőt.*

Ha megpróbálunk még egy lépéssel tovább menni és megkíséreljük leírni az Isten és a világ *kölcsönös* transzcendenciáját és immanenciáját, úgy mindenesetre elértük, sőt egyes kifejezésekkel esetenként talán már túl is léptük az emberi nyelv kifejezőképességének határát. Az itt felmerülő nehézség onnan ered, hogy az a végtelen feszültség és egyben legbensőségesebb egység, amely az Isten és a világ között fennáll, teljesen egyszeri és világ-

gunkon belül példátlan. Hiszen a dolgoknak különbözősége az Istentől nem előzi meg létüket, hanem tőle való létrehozottságuk következménye. Az itt következő állítások tehát inkább tájékozódási pontokként értelmezendők, és arra szolgálnak, hogy megmutassák az irányt, melyben az ellentétek egységét keresnünk kell, noha ezt az egységet kifejezetten soha nem tudjuk megadni.

Mielőtt azonban megkísérelnénk leírni az Isten és a világ kölcsönös transzcendenciáját és immanenciáját, még egy megjegyzést kell tennünk. Nincsen szó elírásról vagy kellően át nem gondolt szóhasználatról, ha az imént a traszcendencia és az immanencia *kölcsönösségéről* beszéltünk. Ezt a szót tudatosan használtuk, mert ki akartuk fejezni azt a meggyőződésünket, hogy nemcsak a világnak Istenhez való viszonya, hanem az Istennek a világhoz való viszonya is « reális reláció ». Ezt állítva eltérünk Aquinói Szent Tamástól és követőitől, akik szerint Istennek a világhoz való viszonya csak « *relatio rationis* », azaz az emberi értelem által képzett viszonylagosság. Azzal persze, hogy mindkét viszonyt reálisnak mondjuk, korántsem tagadjuk alapvetően más voltukat. Véleményünk szerint azonban, ha valaki azt mondja: az Istennek a világhoz való viszonya csak elgondolt valami, ha akarja, ha nem, azt állítja, hogy az Istennek valójában semmi köze a világhoz. A tomista tétel hátterében az az aggodalom húzódik meg, hogy a világgal reális viszonyban álló Isten függővé válik a világtól, és hogy elveszti feltétlen, abszolút voltát és maga is relatív lesz. Ez a félelem azonban alaptalan, mert nem minden reláció jelent mástól való függést, hanem csak az a reláció, mely magába zárja a végességet. Ez utóbbi az Isten részéről nyilván nem áll fenn. Az Istennek a világhoz való viszonya ugyanis nem más, mint a feltétlennek a feltételeshez való feltétlen viszonya, azaz a feltétlennek

a viszonya ahhoz, aminek *önállósága* tőle (az Istentől) *ered,* aminek különbözősége az egység eredménye.

Az immanencia és transzcendencia kölcsönösségéről tehát a következő mondható:

A tökéletesség szerinti azonosság, az egyiknek immanenciája a másikban, a létben alapozódik meg, amelyet minden létező a maga módján ugyan, de közösen birtokol. Ennek következtében a mérték, mely szerint az egyik a másikban immanens, az illető létező létfokának mértéke szerint igazodik. Ezért azután az Isten, a feltétlen létező immanens a teremtményben, a teremtmény pedig, a létben részesedő létező, immanens az Istenben, úgy azonban, hogy az immanencia az egyik esetben egészen másképpen valósul meg, mint a másik esetben, hiszen a mindenképpen végtelen lét és a legfeljebb csak lehetőség szerint végtelen, de ténylegesen mindig véges létező nem mérhető össze egymással. Isten azonossága a teremtménynyel azt jelenti, hogy az Isten a maga isteni módján teremtmény, azaz hogy úgy adja a saját létét a teremtménynek, hogy ezáltal éppen a tőle különböző teremtmény és ezáltal az Isten és a teremtmény közti különbség jön létre. A teremtmény azonossága az Istennel meg azt jelenti, hogy a teremtmény a maga teremtményi módján Isten, azaz hogy a teremtmény úgy részesedik az Isten létében, hogy ezáltal a lét mint olyan, ha csak korlátozott mértékben is, de valóban a sajátja lesz.

A tökéletesség szerinti különbség, az egyiknek a transzcendenciája a másikkal szemben a közös létnek mindenkori sajátos megvalósulási módjában gyökerezik. Ennek következtében a mérték, amely szerint az egyik a másikat « transzcendálja », a szóban forgó létező létfokának mértékétől függ. Ezért van az, hogy az Istennek transzcendenciája a világgal szemben és a világnak « transzcendenciája » Istennel szemben esetenként egé-

szen más. Isten transzcendenciája a világgal szemben azt jelenti, hogy az Isten egészen másképpen létezik, mint ahogy a világ létezik. Az Isten a feltétlen létező, mely önmaga által létezik, a világ pedig a létben részesedő, teremtett valóság. A világnak « transzcendenciája » az Istennel szemben azt jelenti, hogy a világnak Istentől kapott léte valóban a sajátja, és hogy ezért az Istentől való függés mértéke szerint igazi önállósággal rendelkezik.

A teremtmény sohasem tud úgy eggyé válni az Istennel, mint ahogy az Isten egy vele, mivel sohasem tud önmagával úgy azonosulni (azaz a létet sajátjaként birtokolni), mint ahogy Isten a teremtés folytán azonos vele (ahogy az Isten birtokolja őt); és sohasem tud úgy az Istentől különbözni, mint ahogy az Isten különbözik tőle, mivel sohasem tudja a saját létmódját úgy megvalósítani, mint ahogy az Isten mint teremtő őt megvalósítja. « *Intimior intimo meo, superior summo meo* »: « az Isten bensőbb, mint az, ami bennem a legbensőségesebb, és túlhaladja azt, ami bennem a legmagasabb », mondja Szent Ágoston (*Confessiones* III. 6. 11, PL 32, 638).

Mindaz, amit eddig mondottunk, sokszorosan súrolta a panteizmus határát, és valóban panteista módon értelmezhető lenne, ha megfeledkeznénk az alapvető lételvről: *minél nagyobb a létbeli egység* (azonosság), *annál nagyobb a létbeli különbség* (a létnek különböző módon való megvalósítottsága). Amikor tehát állítjuk Istennek immanenciáját a világban, úgy a legkisebb mértékben sem tagadjuk, hanem ugyanolyan nyomatékkal állítjuk Istennek transzcendenciáját a világgal szemben és viszont. — Azt persze meg kell gondolni, hogy olyanfajta kijelentéseket, melyekkel fentebb az Isten és a világ viszonyát leírtuk, csak akkor szabad használni, ha módunkban van az egység és különbözőség kérdését is megfelelő módon

tisztázni. Ha valaki megértette, hogy az egység és különbözőség nem zárja ki egymást, hanem a lét mértékével egyenes arányban növekszik, akkor sem a panteizmus, sem egy fajta dualizmus (vagy pluralizmus) veszélye nem fenyeget többé. Ha azonban nincsen módunk arra, hogy ezt a belátást megfelelő módon közöljük hallgatóságunkkal, akkor lényegesen óvatosabban kell fogalmaznunk.

d) *Kiegészítő megjegyzés: a különbség illetve « sokaság » az Istenben magában*

Mivel minél nagyobb az egység, annál nagyobb a különbözőség; mivel tehát nemcsak az egység, az azonosság, hanem a különbözőség, a más módon létezés alapján létrejövő « más volt » is általános léttökéletesség (skolasztikus terminológiában « *perfectio pura* »), azért tulajdonképpen magától értetődő, hogy az Istenben magában nemcsak a lét egysége vagy azonossága, hanem egyszersmind a létezés módjának különbözősége, egészen más volta is jelen van, mégpedig a lehető legtökéletesebben, azaz minden korlátozottság nélkül és feltétlenül. Ezek szerint tehát az Isten, a feltétlen, a legkisebb tökéletlenség nélküli lét, a tökéletes azonossága azoknak, melyek tökéletesen különböznek, és tökéletes különbsége annak, ami tökéletesen azonos.

Ez az állítás véleményünk szerint filozófiai meggondolások alapján igaz. Ezzel azonban — erről is meg vagyunk győződve — a legkisebb mértékben sem tagadjuk azt, hogy a Szentháromság tana a szó szoros értelmében hittitok. Mert azt fel tudjuk ugyan ismerni, hogy a legtökéletesebb egységnek egyben a legtökéletesebb különbözőségnek is kell lennie és viszont, de az érzékelhetőből kiinduló értelmi megismerésünkkel azt sohasem fogjuk átlátni, hogy ez hogyan és miképpen valósul meg. Más szóval: az ellentétek egységének szükségességét fel

tudjuk ismerni, de ennek tényleges és teljes megvalósulási módja a maga mivolta szerint számunkra felfoghatatlan marad. A filozófiai meggondolás továbbá mindig csak addig juthat el, hogy a teljes egységgel együtt egy bizonyos interperszonális « sokszerűségnek » jelenlétét állítsa az Istenben. Hogy azonban ez a sokszerűség éppen háromság, ugyanolyan bizonyossággal már nem ismerhető fel.

3. *Az Isten teremtő tevékenysége és a belőle adódó következmények*

Az előző pontban azzal a különleges és egyszeri viszonnyal foglalkoztunk, mely fennáll az Isten és a világ között. Most azt fogjuk vizsgálni, hogy hogyan kell elgondolnunk a világnak Istenből való eredetét, vagyis azt az isteni tevékenységet, melynek eredménye az említett különleges viszony. Mivel a szóbanforgó tevékenységet a teremtés szóval szokták jelölni, azért a kérdésünket így is megfogalmazhatjuk: mi a teremtés?

a) *A teremtés fogalmának eredete és e fogalom hagyományos kifejtése*

A görög filozófia nem ismerte a teremtés fogalmát. A többistenhivő népi vallásosságon felülemelkedett ugyan, és eljutott az isteni valóság egységének állításához, de ennek viszonyát a világhoz nem tisztázta. Az isteni valóságot vagy mindenestül azonosította az öröknek és szükségszerűnek tartott világmindenséggel, vagy úgy fogta fel, mint a világ rendjének princípiumát, mely a kaotikus ősanyagnak formát ad. Az előbbi elgondolás világosan panteisztikus, az utóbbi felfogásban az isteni valóságot a létezők rendjében egy bizonyos elsőbbség illeti meg ugyan, de semmiképpen sem mondható minden

lét forrásának, hanem valamiképpen része a világ egészének.

A teremtés fogalma eredetileg a zsidó valláson belül alakult ki. Ez a tény felveti a kérdést, hogy szabad-e ezt a fogalmat a filozófiában használni, tekintve hogy a filozófia nem indulhat ki a vallásos hitből. A felelet erre az, hogy a filozófia minden fogalmat, akárhonnan eredjen is, magáévá tehet, feltéve, hogy a saját módszerével fel tudja dolgozni. Magával az istenfogalommal is hasonló a helyzet: ez is az emberiség vallásos hagyományából származik, de ez nem volt akadálya annak, hogy a filozófia kezdettől fogva foglalkozzon vele.

A teremtés fogalma egyébként szorosan összefügg a transzcendens és személyes jellegű egyetlen Istennek a fogalmával, úgyannyira, hogy itt ugyanazon felismerésnek két egymást kölcsönösen megvilágító oldaláról van szó. Ez már abban is megnyilvánul, hogy a tiszta monoteizmus és a teremtés fogalma egyidőben lépett fel, ti. a zsidóság történelmének egy döntő fordulópontján, a babiloni fogságot közvetlenül megelőző időben, illetve a babiloni fogság idején. Ekkor lett a Jahvéban hivők számára elsősorban a nagy próféták, Izajás, Jeremiás és Deuteroizajás működése következtében nyilvánvalóvá, hogy Jahvén kívül nincsen Isten, hogy ő a mindenség feltétlen ura, és hogy ő az, aki az eget és a földet teremtette. Ezt a felismerést azután az ún. papi kódexhez tartozó első teremtéstörténet (Ter 1,1 - 2,4a) az Isten hatnapos működése leírásával mondja el. Ennek lényeges és visszatérő állítása: az Isten mindazt, ami a világban van, a legkisebb erőlködés nélkül, pusztán teremtő szavával hozta létre; és mindaz, ami így létrejött, jó volt. — A hellenista időszakban, amikor a zsidóság is a görög gondolkodás befolyása alá került, a Makkabeusok 2. könyve a teremtést mint « a semmiből való létrehozást » írta le. (2 Makk 7,28).

Már a patrisztika, de főképpen a középkor filozófiai gondolkodása a teremtésnek ebből az utóbbi leírásából indult ki. Általánosan elfogadottá vált a következő meghatározás: *A teremtés a világnak, a dolgoknak létrehozása a semmiből* (*creatio est productio rei ex nihilo*). Ez a meghatározás a teremtést az ember alkotó, valami újat létrehozó tevékenységének mintájára fogja fel. Az ember és az Isten működése között a döntő különbség az, hogy az Isten teremtő tevékenysége nem egy már meglévő anyagot alakít át, hanem a dolog teljes valóságát « a semmiből » hozza létre. A teremtés tehát a szó szoros értelmében *lét* adás, a létezőnek mint létezőnek létrehozása.

b) *A teremtés fogalmának behatóbb elemzése*

(1) A teremtés fogalmának hagyományos meghatározása ezt az isteni aktivitást a mesterember működésének analógiája szerint állítja elénk. A minta tehát az az emberi tevékenység, amely által valaki szabad akarati elhatározásból valamilyen rajta kívülálló művet hoz létre. Azt persze, ami az emberi alkotó tevékenységben tökéletlen, az Istenre vonatkozóan tagadni kell. Mert az Isten, ellentétben az emberrel, nem szorul rá egy már meglevő anyagra, és ezért nem is kell alkalmazkodnia az anyag tulajdonságaihoz, ami az emberi alkotás esetében kikerülhetetlen, vagyis teremtő tevékenységében semmi sem korlátozza. (Ez ugyan nem jelenti azt, hogy az Isten létre tud hozni olyasmit, ami önellentmondást zár magába, pl. egy négyszögű kört, vagy egy olyan követ, melyet maga sem tud megemelni. De a képtelenség, hogy létrehozzon valamit, ami önmagának ellentmond, nem tökéletlenség, hanem sokkal inkább a legnagyobb tökéletesség jele.)

Ez a hagyományos teremtésfogalom elsősorban az Isten transzcendenciáját emeli ki. Az Istent olyan valóságként írja le, amely a teremtménnyel szemben « az egészen

más », akivel szemben a teremtmény tulajdonképpen semmi. Az Isten immanenciája a világban, illetve a világ immanenciája az Istenben ebben a teremtésfogalomban nem fejeződik ki hasonló élességgel. Ezzel nem akarjuk azt állítani, hogy a skolasztikus filozófia az Isten immanenciájáról megfeledkezett volna. Az azonban kétségtelen, hogy Isten transzcendenciáját erősebben hangsúlyozta, mint immanenciáját. Ennek oka nyilván az a félelem volt, hogy az Isten és a világ egységének határozott állítása az isteni valóság panteista értelmezéséhez vezethet.

(2) Jó lenne tehát egy olyan teremtésfogalmat kidolgozni, amelyben az Isten immanenciája éppen olyan határozottan kifejezésre jut, mint transzcendenciája. Ennek feltétele, hogy az isteni teremtő tevékenységet ne csak a teremtményi *actio transiens,* a *kifelé ható tevékenység* analógiájából kiindulva gondoljuk el, hanem úgy, hogy egyszersmind figyelembe vesszük a teremtményi szinten jelentkező *actio immanens*nek, a *bennmaradó* vagy *befelé ható tevékenység*nek analógiáját is. Mielőtt azonban ezt kifejtjük, először meg kell magyaráznunk ezeket a fogalmakat.

« Kifelé ható » cselekvésről (*actio transiens*ről) akkor beszélünk, ha a cselekvés eredménye a cselekvőn kívül, azaz egy másik létezőben van. Ilyen például egy szobrász tevékenysége, amennyiben munkája eredményeképpen egy műalkotás jön létre. De akkor is kifelé ható cselekvést végzünk, ha történetesen kimosunk egy inget. — Ezzel szemben « bennmaradó » vagy « befelé ható » cselekvésről (*actio immanens*ről) akkor van szó, ha cselekvés a cselekvőt magát tökéletesíti, és így a cselekvés eredménye magában a cselekvőben marad. Példák erre az életműködések mint a lélegzés, a növekedés, de még inkább a szellemi tevékenységek: a fogalomalkotás, az értelmi belátás, egy szabad elhatározás.

A cselekvésnek ezt a két fajtáját meg kell ugyan különböztetnünk, egyszersmind azonban tekintetbe kell vennünk, hogy alapvetően összetartoznak. Minden véges létező tevékenységében mindig megtalálható mindkét mozzanat. *Actio immanens* nélkül egyáltalában nincsen *actio transiens,* hiszen ahhoz, hogy valami kifelé hatni tudjon, először saját tevékenységgel kell rendelkeznie. Másrészt minden kifelé ható tevékenység mindig valamiképpen visszahat a tevékenykedőre magára is, legalábbis annyiban, hogy gyakorlottabbá teszi. A véges létezők tevékenysége továbbá soha nem lehet tiszta, azaz kizárólagos « bennmaradó tevékenység », hanem mindig valamiképpen a tőle különbözőre is irányul, és mint ilyen « kifelé ható tevékenység » is. A létezők tevékenységének a két mozzanata úgy függ össze egymással, hogy minél magasabbrendű egy létező tevékenysége, annál inkább lesz ez a tevékenység önmagára visszaható működés, *actio immanens*, illetve annál kevésbé lesz ez a tevékenység kifelé való hatás, *actio transiens*; és minél alacsonyabbrendű létező tevékenységéről van szó, annál inkább jut a tevékenységben a kifelé hatás mozzanata érvényre, illetve annál kevésbé jelentkezik benne az öntökéletesítés mozzanata. Ebből az következik, hogy míg a tiszta *actio transiens* a valóság rendjében nem fordulhat elő, tiszta *actio immanens* nemcsak lehetséges, hanem az abszolút lény szükségszerű tulajdonsága.

Ezek szerint az Isten, az abszolút létező egyben abszolút tevékenység, tiszta dinamizmus (« *actus purus* »), tiszta immanens aktivitás. Továbbá az Isten esetében « kifelé ható tevékenységről » tulajdonképpen nem lehet beszélni, hiszen semmi sincs az Istenen kívül (csak a semmi « van » az Istenen kívül). Ezért a teremtés is mint isteni tevékenység elsősorban *actio immanens,* és csak annyiban nevezhető *actio transiens*nek, amennyiben ennek eredménye, a teremtmény egyrészt létének korláto-

zottsága, másrészt az Istentől kapott saját tökéletessége mértékében és következtében különbözik az Istentől.

Mindebből az következik, hogy a teremtést elsősorban a világunkban fellelhető bennmaradó, önmagát tökéletesítő tevékenységből kiindulva, ennek analógiája szerint kell elgondolnunk, és csak másodsorban a kifelé ható tevékenység mintájára. Vagyis már a tevékenységnek mint olyannak analízise elvezet ahhoz a felismeréshez, hogy, ha a teremtés fogalmát meg akarjuk határozni, elsősorban a világon belül megtapasztalható bennmaradó tevékenységből kell kiindulnunk. Ez egyben azzal az előnnyel is jár, hogy az így kialakított teremtésfogalomban az Isten és a világ egysége már eleve érvényre jut.

(3) Itt persze felmerül a következő probléma: Bennmaradó, öntökéletesítő tevékenység a tapasztalati világunkon belül azt jelenti, hogy a létező saját tevékenysége folytán kibontakozik, mássá válik, hogy fejlődés által jut el sajátos tökéletességének megvalósításához. Ha tehát az Isten teremtő tevékenységét a véges létező immanens aktivitásának analógiája szerint gondoljuk el, akkor kézenfekvő a felfogás, amely szerint a világ a feltétlen valóság szükségszerű önkibontakozásának eredménye, vagyis hogy a feltétlen valóság fejlődés által jut el önmagához. Egy ilyen koncepció azonban panteisztikus, mert a világ Isten szükségszerű tartozéka lenne, és bennfoglaltan tagadja az Isten abszolút voltát, hiszen az ilyen Isten, aki tökéletesebbé válhat, nem birtokolhatja a lét teljességét.

Ezek voltak a fő okai annak, hogy a skolasztikus filozófia a teremtményi immanens tevékenység analógiáját általában nem használta fel arra, hogy ennek segítségével leírja az Isten teremtő aktivitását. Ezt egyébként már azért sem igen tehette, mivel a skolasztika számára (az egyházatyák példája nyomán) az ember szellemi tevékenységei (nevezetesen az emlékezés, a megértés és az akarás) szolgáltatták a modellt a szentháromsági eredések

megértéséhez. Az immanens tevékenység analógiája tehát már teológiailag le volt foglalva.

Mindez azonban nem lehet akadálya annak, hogy a teremtés fogalmának kifejtésében ne támaszkodjunk a véges létezők körében megtapasztalt bennmaradó és egyben öntökéletesítő tevékenység analógiájára is. Az amúgy is nyilvánvaló, hogy nem vihetünk át mindent az isteni tevékenységre, ami a teremtmény aktivitására jellemző. Ezt azonban a hagyományos istenfogalom sem tette, melynek kiindulópontja a mesterember kifelé ható működésének modellja volt.

Tegyük fel a kérdést: miben is áll a véges létező tevékenységének tökéletlen volta? — Nemcsak abban, hogy az újnak létrehozásához már meglévő anyagra van szüksége, amelynek tulajdonságaihoz azután alkalmazkodnia kell, hanem főképpen abban, hogy minden véges létező tevékenysége egy hiányosság felülmúlására irányul, vagyis valamilyen szükségletnek felel meg. Noha a tevékenység mint olyan pozitív tulajdonság, mégis a véges létező tevékenysége mindig egy törekvést jelent afelé, amit még nem birtokol, és ezáltal kifejezi, hogy léte tökéletlen.

Ha mármost a teremtményi önkibontakoztató tevékenységből kiküszöböljük mindazt, ami a teremtmény tökéletlen voltának következménye, tudniillik a belső kényszert és a gyarapodni tudást, akkor el tudunk jutni az önkibontakoztatásnak egy Istenre is alkalmazható fogalmához. Ezt az isteni « önkibontakoztatást » a teremtményi öntökéletesítéssel ellentétben tehát úgy kell felfognunk, hogy ez (a) *teljesen szabad tett,* mely által (b) az Isten *semmiféle módon nem gyarapszik a tökéletességben,* vagyis az, ami létrejön, nem az Isten « modifikációja », hanem olyasvalami, ami vele szemben is más. Ha ezt a két szempontot figyelembe vesszük, akkor a panteizmus veszélye nem fenyeget többé.

Az említett két szempont egyébként szorosan össze-

függ egymással: ha az öntökéletesítés teljesen szabad, ha semmiféle szükséglet vagy belső kényszer nem áll mögötte, ha tehát általa a tiszta létteljesség jut kifejezésre, akkor a produktivitása teljesen ajándékozó, vagyis a tőle különbözőt hozza létre. A szabad cselekvés egyébként már a teremtményi világon belül is alkotó, teremtő tett: elkezd valamit, aminek a tevékenykedőn kívül semmi más világon belüli előzménye sincsen. A szó szoros értelmében önálló valóságot persze csak az önmagát közlő feltétlen szabadság hozhat létre.

Az Isten szabad önközlése következtében tehát létrejön a teremtett valóság, mely abban a mértékben rendelkezik önállósággal, amilyen mértékben Isten neki létet ad. Teremtettnek lenni annyit jelent, mint *az isteni létben teremtményi módon részesedni.* Minden teremtett lény ezért a maga véges módján tükrözi a végtelen isteni létet.

A mondottakból az is következik, hogy a teremtés forrása csak az *isteni szeretet* lehet. Hiszen csak a szeretet képes arra, hogy valaminek önállóságot adjon anélkül, hogy ezt önmagától el ne taszítsa, és hogy valamit a legbensőségesebben önmagához kössön anélkül, hogy meg ne szüntesse önállóságát. Csak a szeretetből létrejövő egység tehet különbözővé, és csak az a különbség egyesíthet, mely a szeretetből ered.

c) *Egy átfogó teremtésfogalom*

Eddigi fejtegetéseinket összefoglalva megállapíthatjuk: Ami a teremtmény létét « megelőzi », az egyrészt *a semmi*, másrészt *az Isten saját léte.*

Ezt állítva persze tudatában vagyunk annak, hogy a semmi valóban semmi, és mint ilyen semmiképpen sem létezik a teremtmény léte előtt; minek következtében a szó tulajdonképpeni értelme szerint *nem előzheti meg* a teremtmény létét. Hasonlóképpen helyesbítenünk

kell állításunk második részét is: az Isten léte mint olyan nem azonos a teremtmény létével mint olyannal, hiszen az isteni lét nem mérhető össze a teremtményi léttel, és ezért megint csak nem mondható a szó szoros értelmében, hogy *megelőzi* a teremtmény létét. Az emberi nyelv ezeket az összefüggéseket nem tudja megfelelő módon kifejezni. De ha ezt egyszer felismertük és ha ezzel számolunk, a továbbiakban minden elfogultság nélkül használhatjuk ezeket a kifejezéseket. Ennek megfelelően a következőket mondhatjuk:

Egyrészt a teremtmény semmi nem volt, « mielőtt » Isten megteremtette volna. (A « mielőtt » azért áll idézőjelben, mivel a világ teremtése előtt, a véges lét létrejötte előtt nem létezett idő: az időbeliség és a térbeliség a véges lét jellemzői és vele együtt jönnek létre; az Isten örökkévalósága nem időbeliség.) A teremtmény tehát a számára sajátos teremtményi létének létrejötte előtt semmi volt, vagyis a teremtmény léte, *amennyiben ezen a számára sajátos egyedileg különböző módon véges létezést értjük,* nem létezett a teremtés « előtt ». Ebben az értelemben az Isten a « semmiből » hozta létre mindenható és szabad teremtő aktusával.

Másrészt azonban a lét, amely által a teremtmény létezik, már megvolt a teremtmény létrejötte « előtt », tudniillik az Istenben magában. (Az « előtt » itt nem időbeliséget jelent, hanem természet szerinti, létbeli prioritást!) A teremtmény léte tehát, *amennyiben ezen a létet értjük, mely minden létezőben közös,* már megvolt a teremtés előtt mint isteni lét. Ebben az értelemben a teremtmény « az Istenből » ered: az Isten a tőle különböző véges létezőt saját létének közlése által hozta létre.

Ha az Isten a saját isteni létét szabad elhatározásából véges mértékben közli, létrejön a teremtmény sajátos (egyrészt Istentől kapott önállósága folytán, másrészt véges volta folytán Istentől különböző) teremtményi léte.

Isten korlátozott és mint ilyen nem szükségszerű önközlése véges és nem szükségszerű, de valóságos önállóságot hoz létre, és ez véges, a teremtett létező. (Az Isten korlátlan és természetéből következő önközlése a szentháromsági eredések forrása.) *A teremtés tehát az Istennek semmiképpen sem szükségszerű, hanem szabad döntésének mértékében megvalósított és korlátozott önközlése, amely által ezen isteni önközlése mértéke szerint saját önállósággal rendelkező véges létező jön létre a maga teljes valóságában.* — A teremtésnek ebben a leírásában Istennek transzcendenciája és immanenciája egyaránt érvényre jut.

d) *A világ teremtett voltának következményei*

A teremtés nem csupán egy « kezdetben » egyszer megtörtént isteni tett, hanem a világ minden létmozzanatát átfogó tény. A következőkben Isten teremtő tevékenységének ezen szempontjait kell még meggondolnunk.

aa) Az Isten fenntartja a világot és együttműködik vele.

(1) Isten a teremtményt a maga teljes valósága szerint hozza létre. A teremtmény teljes valóságához azonban hozzátartozik a tartama is. Tehát a teremtmények időbeli fennmaradása is Istentől ered.

Amennyiben ezt kimondjuk, nem mondunk semmi újat. Mégis érdemes erre rámutatnunk, mert ezáltal elejét vehetjük annak a félreértésnek, hogy a teremtés egy egyszer a múltban megtörtént isteni aktus, amelynek következtében a teremtmény most már úgy létezik, hogy tovább nem szorul rá a teremtő Istenre. Aki így gondolkodik, nem értette meg, mit is jelent « teremtve lenni ». A teremtmény folytatólagos léte is Isten teremtő tevékenységének eredménye.

Ha Isten teremtő működésének ezt a szempontját akarjuk kiemelni, akkor « fenntartásról » beszélünk, melyet « folytatólagos teremtésnek » is neveznek. Ez nem azt jelenti, hogy az Isten maga folytatólagosan, az időben teremt, hiszen az Isten maga teljesen időfeletti, és ezért a teremtés mint isteni tevékenység nem időben zajlik le, hanem, hogy az Isten időtlen teremtő aktusának a teremtmény időbeli folytonossága felel meg.

(2) Hasonló meggondolás alapján azt kell mondanunk, hogy mivel Isten a teremtményt a maga teljes valósága szerint hozza létre, azért a teremtmény minden tevékenysége is mint teljes valóságának egy mozzanata, a teremtő Istentől ered. Ez egyébként már abból is következik, hogy a lét sohasem statikus, passzív valóság csupán, hanem olyasvalami, aminek lényegéhez tartozik a dinamizmus, az aktivitás. Mivel tehát a teremtmény léte Istentől ered, azért a teremtmény tevékenysége maga is (azaz nemcsak a tevékenységre való képessége, hanem a ténylegesen foganatosított tevékenysége is, mely a képességgel szemben többletet jelent!) az isteni teremtő tevékenység következménye. Ilyen értelemben beszélünk isteni « együttműködésről ».

Ezzel persze nem állítjuk azt, hogy amikor a teremtmény tevékenységet fejt ki, tulajdonképpen csak Isten tevékenykedik. Annak megfelelően, amit a teremtésről mint az isteni létadás mértékében valódi önállóságot létrehozó tevékenységről mondottunk, *az isteni együttműködést* úgy kell leírnunk, mint *Istennek a teremtményi tevékenységre gyakorolt teremtő befolyását, amely által a teremtény saját tevékenysége jön létre.*

(a) Mivel a teremtés fogalmát olyan módon fejtettük ki, hogy nyilvánvalóvá vált: az Istentől való függés és a teremtmény saját önállósága nem zárja ki egymást, hanem ellenkezőleg, *a nagyobb függés az Istentől* (az

Isten létében való nagyobb részesedés által) *a nagyobb önállóság alapja*, azért számunkra nem jelentenek nehézséget azok a problémák, melyek a filozófia (illetve a teológia) története folyamán újra és újra felmerültek azok számára, akik az isteni és a teremtményi okság együttműködését két egymással versengő fél viszonyaként értelmezték.

Hogy egy ilyen értelmezésből milyen nehézségek adódnak, arra talán a legjobb példa a tomisták és molinisták vitája, amely a XVI. század végén robbant ki. E vita kiindulópontja egy kegyelemtani kérdés volt: miképpen befolyásolja kegyelmi hatásával és miképpen ismeri meg az Isten a teremtmény szabad tetteit? Ennek a kérdésnek hátterében pedig arról volt szó, hogy hogyan egyeztethető össze az isteni mindenhatóság és általános teremtő okság a teremtmény önálló, szabad voltával.

A tomisták azt tanították, hogy minden teremtményi cselekedet létrejöttéhez elengedhetetlenül szükséges az ún. *praemotio physica*, vagyis egy a teremtményi cselekedetet megelőző, rá közvetlenül ható isteni befolyás, mivel e nélkül a többlet, amely a tényleges cselekedetet a cselekedetre való puszta képességgel szemben jellemzi, megmagyarázhatatlan maradna. Ez a teória biztosítja Isten feltétlen előbbségét, és egyben meg tud felelni a kérdésre: hogyan ismeri meg az Isten az értelmes teremtménynek, az embernek szabad tetteit, tudniillik *« in decretis praedeterminatibus »*, vagyis saját elhatározásaiban, hogy meg fogja vagy nem fogja megadni a cselekedethez szükséges előzetes isteni befolyást. A teremtmény szabadsága azonban ebben a teóriában puszta követelmény csupán, és valójában nem magyarázható meg.

A molinisták az isteni együttműködésről azt állították, hogy ez egy *concursus simultaneus et indifferens*, vagyis hogy az isteni hatás, mely lehetővé teszi, hogy a teremtmény a cselekedni tudás állapotából átmenjen a

tényleges cselekvés állapotába, nem előzi meg a teremtményi tettet és nem is szabja meg a tett irányát. Ez a teória könnyen megmagyarázza a teremtmény szabad voltát, de egyrészt nem tudja igazán érthetővé tenni, hogy honnan is jön a tevékenységben fellépő « többlet », másrészt nagy nehézségekkel kerül szembe akkor, amikor meg kell magyaráznia, hogy miképpen ismeri meg az Isten a teremtmény szabad tetteit, mert ebből a szempontból az Istent valamiképpen függővé teszi a teremtmény önálló döntésétől.

Mármost a két egymással szembenálló felfogás közös és soha részükről kritikusan meg nem vizsgált alapfeltevése az volt, hogy az Isten és a teremtmény viszonyát az egymással versengő és így egymást mintegy kizáró erők modellja szerint kell elgondolnunk. Vagyis mind a molinisták, mind a tomisták abból indultak ki, hogy amit az Istennek tulajdonítunk, az nem tulajdoníthatjuk a teremtménynek és viszont. A különbség csak abban állt, hogy a tomisták az Isten abszolút elsőbbségét emelték ki a teremtmény rovására, míg a molinisták megpróbáltak egy kompromisszumot kötni és az emberi szabadság nevében a teremtménynek juttattak egy bizonyos prioritást, de úgy, hogy ez alig volt összeegyeztethető az Isten feltétlen voltával.

Mindezek a problémák azonban legalábbis elvileg megoldottnak tekinthetők, ha az Isten és a világ viszonyát úgy határozzuk meg, amint azt fenntebb tettük, vagyis ha abból indulunk ki, hogy valami annál nagyobb teremtményi önállósággal rendelkezik, minél inkább függ az Istentől. Ennek a megoldásnak feltétele persze a felismerés: az egység és különbség nem zárják ki egymást, hanem ellenkezőleg, minél nagyobb a létbeli egység, annál nagyobb a létbeli különbözőség.

(b) Ami pedig azt a léttöbbletet illeti, mely a tényleges cselekedetben a puszta cselekedni tudással szemben

fellép, ez is mind az Istentől, mind a teremtménytől ered. Ezt a problémát már lényegében feldolgoztuk, amikor fentebb Isten létét a teremtményi önfelülmúlás tényéből igazoltuk. Amit ott beláttunk, a következő három pontban foglalhatjuk össze:

1. Minden teremtményi tevékenységben megvan az « önfelülmúlás » mozzanata, vagyis a teremtményi tevékenységnek csupán határesete az a tevékenység, mely mindenestül visszavezethető egy másik létező tevékenységére.

2. Az önfelülmúlás fogalmilag paradox adottság. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a másra vissza nem vezethető létmozzanat a tevékeny teremtménytől magától származik, akkor olyasmit mondunk, ami lehetetlennek látszik, mivel semmi sem tudja azt önmagának adni, amije nincsen. — Ha azonban a megoldást abban látjuk, hogy az új létmozzanatot egyszerűen a teremtménynek létet adó isteni létteljességre vezetjük vissza, akkor érthetővé tettük ugyan a léttöbbletet mint olyat, egyben azonban teljesen homályban hagytuk, hogy miképpen eredhet ez a léttöbblet a teremtményi okság vonalán a teremtménytől magától.

3. Az előbbi két felismeréssel kapcsolatban már fentebb beláttuk (ami azonban talán csak most a teremtés fogalmának kifejtése után válik igazán érthetővé), *hogy az önfelülmúlás azért nem jelent ellentmondást, mert az önmagát felülmúló teremtményi okban az Isten teremtő oksága működik, melyre jellemző, hogy létet adva önállóvá tesz.*

Mivel minden teremtményi okban az Isten teremtő oksága működik, azért érthető, hogy a teremtmény felül tudja múlni önmagát, hogy többet tud létrehozni, mint amivel rendelkezik; és mivel a teremtő okság soha nem veszi át a teremtett okság helyét, hanem éppen ellenkezőleg a teremtményi okság önállóságának lehetőségi fel-

tétele, azért érthető, hogy a léttöbblet, amely a teremtmény működése következtében előáll, a teremtményi tevékenység vonalán valóban e tevékenység eredménye.

bb) Az Isten a világon belül teremtményi erők közvetítésével személyesen és szuverén módon működik.

(1) A skolasztikus filozófiában általánosan elfogadott volt a tétel, mely szerint Isten a világon belül általában a tőle származó teremtett erők közvetítésével tevékenykedik ugyan, de bizonyos esetekben (mint pl. az emberi lélek létrejövésének vagy a csodának esetében) a teremtményi okságtól teljesen függetlenül hoz a világban valamit létre. Ezen az alapon azután Istennek « közönséges », a teremtett erőkön keresztül történő működését a világban megkülönböztették Istennek « különleges » működésétől, amelyet úgy fogtak fel, mint « Isten közvetlen teremtő belenyúlását » a világba.

Ez a felfogás azonban nagyon problematikus, mert az nem alapozható meg, hogy Isten *a világon belül* két egymástól alapvetően különböző módon működik. Az Isten működése minden esetben teremtés, és ez a következőt jelenti: az Isten mindenütt jelen van a világban, de sehol sem lép a teremtett erők *helyére*. Vagyis a világ egészét és mindenegyes mozzanatát közvetlenül hozza létre, de a világon belül sohasem tevékenykedik a teremtett erőknek számukra sajátos működése nélkül (melyeket mint teremtő ő helyez a létbe és ő tart fönn).

Ha az Isten *a világon belül* létrehozna valamit (pl. egy új egyedi létezőt vagy egy létezőnek új tulajdonságát) anélkül, hogy ez a teremtett erők működésének szintjén egyszersmind a világhoz tartozó okok eredménye lenne, akkor az Isten (legalábbis ebben az esetben) az evilági erőkkel összehasonlítható ok, mintegy a világnak egy részmozzanata lenne, ami azonban lehetetlen, hiszen ezzel tagadnánk Istennek mind immanenciáját, mind transzcendenciáját.

Ezzel az utóbbi állítással kapcsolatban több olvasóban felmerülhet a kérdés: Ha az Isten az egész világot létre tudta hozni « a semmiből », miért lenne akkor számára lehetetlen, hogy teremtő erejével minden evilági létező működésétől függetlenül létrehozzon valamit a világon belül?

Ez a kérdés azonban anélkül, hogy kimondaná, feltételezi azt, hogy a világ egészének a teremtése és egy a világon belül előforduló létezőnek a teremtése ugyanaz az eset. Ez pedig nem áll. Mert minden a világhoz tartozó egyedi létezőnek van egy léthatározmánya, amely a világ egészének hiányzik, és ez éppen a « világon belüli létezés ». Ezért azután a világ egészének valamiképpen más viszonya van az Istenhez, mint egy egyedi létezőnek a világon belül. « Valamiképpen » mondottuk; mert amellett mindenképpen ki kell tartanunk, hogy mind a világ egésze, mind minden egyes egyedi létező közvetlen viszonyban áll Istennel mint a lét forrásával. Egyszersmind azonban fennáll a következő különbség: a világ egésze a dolog természetéből kifolyólag *csak közvetlenül* viszonylik Istenhez, az egyes világunkon belül előforduló létező azonban *nemcsak közvetlenül* viszonylik Istenhez, *hanem egyszersmind a világ egészének közvetítésével is.* Ennek a különbségnek azután a « teremtettség » módjában is meg kell nyilatkoznia.

Ezt a felismerést még a következő módon is ki lehet fejezni: önellentmondást jelent, ha azt állítjuk, hogy az Isten valamit « beleteremt » a világba anélkül, hogy megadná neki azokat a feltételeket, melyek által ez a valami a világnak magának része lehet. Ha ugyanis az Isten teremtő erejével létrehozna valamit a világon belül (azaz mint a világnak egy részét) anélkül, hogy ez a valami egyszersmind a világhoz tartozó erők eredménye lenne, akkor az ilyen teremtmény egyrészt az

isteni szándék következtében a világnak része lenne, másrészt azonban nem lenne a világnak része, mert eredete szerint semmiféle létbeli kapcsolata sem lenne a világgal. — Itt persze felhozható még a következő ellenvetés: Ha az Isten egy létezőt « beleteremt » a világba, egyszersmind teremtő erejével létrehozza a már meglévő világhoz való viszonyát is. Ezt el lehet fogadni, csak azt kell megkérdezni, hogy ez mit is jelent. A válasz erre: az Isten az ilyen létezőt azáltal teszi a világ részévé, hogy ez a létező amellett, hogy teremtő erejének következménye, egyszersmind a (végeredményben tőle függő) evilági erők működésének eredménye is.

Semmiképpen sem állítjuk tehát, hogy Isten sohasem működik teremtett okok « közvetítése » nélkül, hiszen a világ egészének létrehozása nyilvánvalóan Istennek *csak közvetlen* teremtő tevékenysége. Csupán azt állítjuk, hogy az Isten (mint ún. *első ok*) sohasem működik *a világon belül* anélkül, hogy teremtő tevékenységének következménye ne legyen egyszersmind a teremtett erőknek (az ún. *másodlagos okoknak*) eredménye is.

(2) Az Isten — mint láttuk — a világon belül minden esetben teremtett erők felhasználásával, mintegy ezeken keresztül működik. Ez felveti a kérdést: állítható-e még, hogy az Isten teljhatalmú ura a teremtett világnak, illetve, hogy a világon belül úgy működni, hogy szabad, személyes mivolta nyilvánvalóvá váljon? — Ez a kérdés joggal vetődik fel, hiszen a teremtett világhoz tartozó erők sok szempontból korlátozottak, semmiképpen sem képesek mindenre. Ha tehát az ellentmond Isten teremtő mivoltának, hogy a világon belül ezek « megkerülésével » tevékenykedjen, akkor ez egyben azt is jelenti, hogy az Isten hatalma a világon belül legalábbis bizonyos értelemben korlátozott.

Nos ezzel az utóbbi megállapítással — noha ez talán egyesek számára meglepően hangzik —, minden további

nélkül egyetérthetünk. Az istenkérdéssel foglalkozó gondolkodók hagyományosan különbséget tesznek a *potentia Dei absoluta* (az Istennek « abszolút », azaz minden továbbmenő meggondolástól függetlenül tekintett hatalma) és a *potentia Dei ordinata* (az Istennek « rendezett » hatalma) között.

Istennek « abszolút » hatalmán azt értjük, hogy az Isten önmagában véve ténylegesen mindenre képes (kivéve természetesen arra, ami önellentmondás, ami tehát a létnek és ezáltal saját mivoltának ellentmond). Isten hatalmának ez a szemlélete azonban absztrakt álláspont kifejezése, mert elvonatkoztat attól, hogy *ha* az Isten ténylegesen teremt egy meghatározott világot, akkor ezen a világon belül már az lehetséges, ami nem mond ellent e világ adottságainak. — Ha mármost tekintetbe vesszük azt, hogy Isten tényleges teremtő akarata nem lehet összefüggéstelen, nem hiányozhat belőle a koherencia, akkor magától eljutunk ahhoz, amit Isten « rendezett » hatalmának nevezünk: az Isten a világon belül « csak » arra képes, ami megfelel a világ *tőle akart* rendjének. Az isteni mindenhatóság tehát nem jelentheti azt, hogy az Istennek a világon belül mindarra képesnek kell lennie, amit az ember, ha szabadon ereszti fantáziáját, el tud magának képzelni.

A világ Istentől akart rendjének leglényegesebb vonása a teremtmények önállósága, öntörvényszerűsége, vagyis az, hogy a teremtmények a saját természetüknek megfelelően maguk tevékenykednek. Ez persze azt jelenti, hogy a világban tevékenykedő Isten, mivel a világon belül semmit sem hoz létre függetlenül a teremtményi erőktől, valamiképpen függővé tette magát teremtményeinek tőle származó képességeitől. Ezt nyugodtan elismerhetjük, és ennek ellenére mégis állíthatjuk, hogy Isten a világ szabad és szuverén ura.

Az Istennek a teremtmények közvetítése által történő

evilági működéséből ugyanis csak akkor következne szabadságának személyes cselekedetekre, dialógikus tettekre képes mivoltával össze nem egyeztethető korlátozottsága, ha a teremtményi erők egyértelműen determinált módon tevékenykednének. Erről azonban szó sincs. Az anyagi folyamatoknak egy mozzanata ugyan egy bizonyos determináltság, sőt ez annál inkább jellemzi az anyagi folyamatokat, minél kevesebb öntevékenységgel rendelkezik az illető létező, de a maga konkrét voltában nincsen teljesen és mindenképpen determinált folyamat.

Ennek következtében egy megkülönböztetéssel kell élnünk, ha azt mondjuk, hogy az Isten a teremtmények természetének tőle magától eredő törvényszerűsége által megkötötte magát. Ez annyiban igaz, amennyiben Isten a világon belül a teremtményi erőkön keresztül működik, amelyek saját természetüknek megfelelően tevékenykednek. De nem igaz minden további nélkül, hiszen az Isten nincsen megkötve a természettörvénytől a szó természettudományos értelmében. — Ez a megkülönböztetés azon alapszik, hogy a természettörvény mint léttani, ontológiai adottság, azaz amennyiben az anyagi világ saját tevékenységének a dolgok végeredményben mindenkor sajátos természetéből eredő rendjét jelenti, nem ugyanaz, mint a természettudományos értelemben vett természettörvény, azaz amennyiben ez a természeti folyamatok között fennálló összefüggésekre vonatkozó egyértelműen (mennyiségi összefüggésként) leírható emberi ismeret kifejezése.

A matematikai egyenletekként megfogalmazott természettörtvények tehát nem írják le a teljes valóságot. Abban az értelemben objektívek ugyan, hogy a természeti folyamatok közötti összefüggéseket, amennyiben ezek egyértelműen kifejezhetők, a valóságnak megfelelően állítják elénk. Mindattól azonban elvonatkoztatnak, ami egyértelmű, mennyiségi összefüggésekkel nem ragadható

meg. A természettudományos ismereteinket kifejező természettörvény tehát tulajdonképpen absztrakció, mert mindattól elvonatkoztat, ami a valóságban egyedi, illetve ami mennyiségi viszonylatokra vissza nem vezethető minőségi tényező. A sajátos egyediség, a minőségi meghatározottság azonban éppen olyan jelentős mozzanata a valóságnak, mint az, ami általános és közös. A valóságnak ezen mozzanatához a természettudományos ismeret ugyan nem fér hozzá, de ez még nem jogosít fel minket arra, hogy ezt elhanyagoljuk. Meg kell fontolnunk továbbá azt is, hogy a valóságnak ez a természettudományosan elvileg meg nem ismerhető dimenziója nemcsak statikus, hanem egyben dinamikus tényező is. Ebből azonban az következik, hogy a minket körülvevő világban mindenütt olyan erők is működnek, melyek olyasmit tudnak létrehozni, ami a természettörvényekből (a szó természettudományos értelmében) le nem vezethető, ami többletet, újat jelent azzal szemben, mint amit természettudományos módszerrel előre ki lehet számítani. Vagyis a tevékenykedő létezők maguk képesek arra, hogy felülmúlják önmagukat. Ha azonban az evilági erők elvileg többet tudnak létrehozni, mint ami előre kiszámítható, akkor Isten az evilági erők által működve előre ki nem számítható módon, azaz szabadon tud a világban tevékenykedni.

Ebből a meggondolásból persze nem következik egy korlátlan isteni szabadság a világban. Ahhoz, hogy Isten személyes és szabad tevékenységéről beszélhessünk a világban, elegendő az, ha az Isten az előre nem láthatónak megvalósítására képes teremtményi erőkön keresztül működve olyan meglepő és csodálkozást keltő eseményeket létrehozni, amelyek az emberek számára személyes, egzisztenciális jelentőséggel rendelkeznek, és ezért az isteni üdvözítő akaratnak, Isten boldogságot ígérő szeretetének tapasztalható jelei. Mivel tehát az Isten a transzcendens valóságra utaló értelmet hordozó evilági történése-

ken keresztül ki tudja nyilvánítani, hogy dialógikus viszonyba akar lépni az emberrel, azért nem üres szó csupán az Isten személyes működéséről való beszéd. Hiszen az tulajdonképpen magától értetődő, hogy Isten szabad és személyes működése nem az emberalatti világra, hanem kizárólag az emberre vonatkozik.

A tények által szolgáltatott tapasztalattól függetlenül nyilván nem fogjuk tudni megmondani, hogy az anyagi világ öntevékenysége, spontaneitása mire is képes. Az azonban bizonyos, hogy lényegesen többre képes, mint amit hétköznapi emberi tapasztalatunk alapján el szoktunk várni. Ez a megállapítás nemcsak az eddig kifejtett teoretikus meggondolásokból következik. A parapszichológia tudomány volta meglehetősen vitatott ugyan, mégsem lehet az általa összegyűjtött, kritikusan átvizsgált anyagot a mesék világába utalni. Vannak rendkívüli jelenségek, mint távoli, sőt jövőbeli események megérzése, sőt az általunk ismert fizikai erőktől független anyagi dolgokat érintő hatások is. Ezek tény voltát el kell ismernünk, annak ellenére, hogy ezek a jelenségek a felvilágosodás kora óta kialakult világképünkbe nem illenek bele, illetve akkor is, ha semmiféle általánosan elfogadott teóriával nem rendelkezünk, amely ezeket meg tudná magyarázni.

Ezekkel a kérdésekkel itt bővebben nem foglalkozunk. Csak arra akartunk rámutatni, hogy az alapos és körültekintő vizsgálatok által hitelesített rendkívüli eseményekre vonatkozó tudósítások valamiképpen megmutatják, hogy az evilági, de természettudományosan meg nem ragadható erők mire képesek.

Ezek alapján állíthatjuk tehát, hogy a teremtő Isten a világ erőinek közvetítésével a világban működve létre tudja hozni személyes működésének az ember számára érthető jelét, vagyis azt, amit teológiailag *csodának* nevezünk.

4. *Honnan ered a világban a rossz?*

A rossznak, a betegségnek, a nyomornak, a szenvedésnek, főképpen az ártatlanok szenvedésének jelenléte a világban komoly problémává válik azok számára, akik a világot egy jó és egyben mindenható Teremtő művének tartják. — Ennek az oka az, hogy a teljes és makulátlan jóság és a mindenhatóság olyan határozmányok, amelyek egyikéről sem mondhatunk le, sőt, amelyeket egymással összekapcsolva kell elgondolnunk, ha helyes fogalmat akarunk magunknak alkotni az Istenről. Ha ugyanis az, akit Istennek nevezünk, csupán jóság lenne minden erő és hatalom nélkül, akkor azonos lenne az elvont eszmeként felfogott erkölcsi követelménnyel, amelynek a világban végbemenő eseményekre végeredményben semmi hatása sincsen. Ha pedig az, akit Istennek tartunk, pusztán értelmetlen és kérlelhetetlen erő lenne jóság nélkül, akkor nem lenne más, mint az, amit az emberek vaksorsnak, végzetnek neveznek. Egyik esetben sem beszélhetnénk többé Istenről, mert sem a valóságtól távol álló eszme, sem a vak ténylegesség nem felel meg e szó jelentésének.

De mondhatjuk-e, hogy az abszolút valóság egyszersmind jó és mindenható, amikor a világban a rossz nem csupán egy elhanyagolható peremjelenség, hanem mindenütt jelenlévő tény? Nem arról van-e szó, hogy Isten vagy nem akarja, vagy nem tudja megakadályozni a rosszat, ha ennek a tőle származó teremtésben ekkora szerepe van? Ha azonban nem akarja, nevezhető-e még jónak, és ha nem tudja, állítható-e még, hogy mindenható?

Ezért ezzel a kérdéssel egy filozófiai istentan keretében foglalkoznunk kell. A rossznak, a szenvedésnek problémája persze elsősorban nem teoretikus, hanem egzisztenciális kérdés, melyet a filozófiai eszmélődés

soha nem fog tudni megoldani. A következő gondolatmeneteknek tehát semmiképpen sem lehet a célja, hogy kioktassa a szenvedő embert. A fölényes teoretizálással szemben ma jogosan érzékenyek vagyunk. De ha ezt figyelembe is vesszük, a feladat megmarad, hogy az itt felmerülő miértre keresnünk kell az értelmes választ. Ehhez pedig értelmi megfontolásra van szükség, erről nem mondhatunk le, noha tudatában vagyunk a szenvedéssel kapcsolatos teoretikus megfontolások korlátainak.

a) *Mi is valójában a rossz?*

(1) A rossz mivoltát az emberi gondolkodás történetében többféleképpen határozták meg. A legfontosabb felfogások a következők:

1. A rossz a világnak az egyik őselve, mely örök-től fogva szembenáll a jó őselvével. Ez a két őselv (ez a két isteni valóság), amelyet általában az anyaggal és a szellemmel azonosítanak, állandó harcban áll egymással, és ez a harc határozza meg a világ folyását. A dualista vallásokban, mint a perzsa párszizmusban és a manicheizmusban egyben kifejezésre jut az a meggyőződés, hogy a jó végeredményben győzni fog.

2. Schopenhauer nézete szerint a rossz a világmindenség lényege, amennyiben a világban egy ősakarat, egy őstörekvés nyilvánul meg, amely soha ki nem elégülhet, amely soha célhoz nem ér, és ezért a tudatos létezőben, az emberben, a szenvedés forrása.

3. A sztoikusok a rossz problémáját azzal akarták megoldani, hogy tagadták objektív valóságát. Rossz tulajdonképpen nincsen; amit az ember rossznak tart, csak látszat, illetve az ember szubjektív élménye, amelytől a bölcsnek függetlenné kell tennie magát.

4. A zsidó-keresztény istenfogalomból következő felfogás szerint a rossz eredetileg nem tartozott a világhoz,

hanem a véges teremtményi önállóságnak, különösképpen a véges szabad akaratnak következménye. Ez a nézet tehát a rossznak, a bűnnek történelmi eredetét állítja.

(2) A rossz nem lehet egy önmagában álló végső ősvalóság, mert a rossz a jó nélkül el sem gondolható, illetve a maga mivoltában fel sem ismerhető. A rossz továbbá nem lehet a jóval egyenértékű végső elv sem, mert a végső elv kettősségének feltételezése önellentmondás. De nem kielégítő az a magyarázat sem, amely a rossznak csupán látszat voltát állítja, mert aki így beszél, nem veszi eléggé komolyan a szenvedés problémáját.

Marad tehát az a magyarázat, amely szerint a rossz nem egy magában álló pozitív valóság, hanem a létezőnek egy tulajdonsága. *Malum est in bono sicut in subiecto*, mondták a skolasztikusok, amit szabadon így lehet fordítani: a rossz a jón élősködik.

A tulajdonságot, amely által egy létező rosszá válik, a maga általánosságában csak az által tudjuk meghatározni, hogy azt mondjuk: ebben a létezőben hiányzik olyasvalami, aminek mindenképpen meg kellene lennie. *A rossz tehát egy a szóbanforgó létező mivoltából következő, annak természetéhez tartozó léttökéletesség hiánya.* Rosszról ezek szerint csak az beszélhet, aki a puszta ténylegességen túlmenően elismeri, hogy vannak a dolgok természetéből következő *követelmények.* Ha egy létező elmarad a követelmények mögött, akkor rosszá válik. A rossz, akkor is, ha fogalmilag csak hiányként határozhatjuk meg, nagyon is reális tulajdonság, mivel a dolog természetéből következő követelmény nem elképzelt valami, hanem valóság.

A rossznak két egymástól alapvetően különböző fajtáját kell megkülönböztetnünk. A *fizikai rossz* egy olyan hiba vagy hiányosság, amely mögött nem áll tudatos,

szabad elhatározás. — Az *erkölcsi rossz* viszont, amit *gonoszságnak* is nevezünk, egy tudatos állásfoglalásra képes lény szabad cselekedetének meg nem felelése az erkölcsi törvénnyel, vagyis azzal, ami e szellemi lény természetének követelménye.

A fizikai rossz (betegség, fájdalom, természetes katasztrófák stb.), mivel nem rossz akaratnak, hanem bizonyos természeti erők működésének következménye, akármilyen érzékenyen érinti is az embert, mindig valamiképpen relatív, viszonylagos rossz csupán. Az erkölcsi rosszban viszont mindig megvan a feltétlenség mozzanata, amennyiben a rosszat akaró véges szabad akarat tulajdonképpen a természetéhez tartozó feltétlent tagadja.

b) *Miért léphet fel a rossz az Istentől teremtett világban?*

Ahhoz, hogy valamiképpen megértsük, hogy miért nem mond ellent a teremtő Isten jóságának és mindenhatóságának a rossz illetve a gonoszság jelenléte a világban, a következőket kell meggondolnunk:

(1) Mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy aki az Isten jóságát vagy teljhatalmát, sőt a létét is tagadja azért, mivel megtapasztalta a rosszat, ezáltal tulajdonképpen követeli, és ennek következtében alapjában véve állítja, hogy az életnek, a világnak, a létnek értelme kell hogy legyen. Csak a lét értelmessége feltétlen követelményének legalábbis háttéri, fogalmilag nem szükségszerűen tudatosított elismerése teszi az embert képessé arra, hogy a rosszat mint olyat egyáltalában felismerhesse, illetve hogy a megélt értelmetlenség, a rossz ellen feltétlenül tiltakozzék. Márpedig — mint azt fentebb láttuk — ha valaki elismeri a lét értelmes voltát, ezzel alapvetően elismeri az Isten létét, akkor

is, ha ezt a felismerését így nem fogalmazza meg. Vagyis az az ember, aki a rossz ellen feltétlenül tiltakozik és ebben odáig megy, hogy az Isten létét tagadja, valójában az igazi Isten nevében vet el egy elfogadhatatlan istenfogalmat.

(2) Fentebb láttuk, hogy az önálló teremtményeket létrehozó Isten, mivel önmagának nem mondhat ellent, a világon belül bizonyos mértékben « megkötötte » magát. Ezt a felismerést kiértékelve valamiképpen érthetővé válik, hogy miért létezik az Isten által teremtett világban a rossz is.

(a) Mivel Isten egy fejlődő, evolutív világot teremtett, amelyben a teremtmények önállósággal rendelkeznek, amelyben tehát saját tevékenységük által bontakoztatják ki önmagukat, azért az, amit « fejlődési krízisnek » nevezhetünk, a világ természetéhez tartozik. Az egyik élőlény pusztulása a feltétele a másik életének, a magasabb szervezettségű lényeket az alacsonyabb színvonalon lefolyó történések létükben fenyegetik és őket esetenként elpusztíthatják. Mindez persze a nem tudatos természet síkján egyszerűen természeti folyamat csupán, és mivel mint ilyen nem tudatos, azért a szó igazi értelmében még nem nevezhető rossznak. Ha azonban ezek az események az embert érintik, aki anyagi mivoltánál fogva egyrészt alá van vetve ezeknek a történéseknek, másrészt viszont öntudatos, szellemi volta következtében a létezést mint olyat megéli, akkor előáll az, amit fizikai rossznak nevezünk. A fizikai rossznak, mint például a fájdalomnak, mely jelzi, hogy egy életműködés nem úgy folyik le, mint kellene, mindig van egy bizonyos pozitív funkciója. Ezért a fizikai rosszról mondhatjuk, hogy az Isten ezt akarja, nem ugyan önmagában és önmagáért, hanem mint egy másik konkrét érték megvalósításának eszközét, vagyis azért, mivel a teremt-

mények saját természetének megfelelő kifejlődése e nélkül nem lenne lehetséges.

(b) Az erkölcsi rosszról, a gonoszról feltétlen rossz volta miatt nem mondhatjuk, hogy adott esetben egy nagyobb jó megvalósításának pozitív eszköze lehet. Olyan érték ugyanis nincsen, amely igazolhatá az erkölcsi rosszat. Ezért (egyrészt) azt kell mondanunk, hogy az Isten ezt sem önmagában, sem máshoz való viszonyában nem akarja. Ez abban jut kifejezésre, hogy az erkölcsi törvény (az Isten « hangja » az emberi lélekben) az erkölcsi rosszat feltétlenül tiltja. Egyszersmind azonban (másrészt) tudomásul kell vennünk, hogy erkölcsileg rossz tettek ténylegesen előfordulnak. Vagyis az Isten rájuk vonatkozó nem-akarásának van egy bizonyos belső határa. Ezt úgy fejezzük ki, hogy azt mondjuk: *Isten az erkölcsi rosszat csak megengedi.* Ez azt jelenti, hogy az Isten akarata és az erkölcsi rossz közötti összefüggés csak negatív módon írható le, Isten akarata semmiképpen sem irányul az erkölcsi rosszra mint valamilyen nagyobb jónak az eszközére, hanem egy nagyon fontos értékre, melynek megvalósulása esetében az erkölcsi rossz nem zárható ki. Konkrét módon kifejezve: Isten, ha feltétlenül akarná, el tudná ugyan kerülni a rosszat, de csak akkor, ha lemondana olyan véges lények teremtéséről, amelyek (akik) valódi szabadsággal, önmeghatározási képességgel rendelkeznek.

Itt persze felvetődik a kérdés: Miért nem teremtett Isten olyan szabad lényeket, amelyek nem képesek a rosszra? Vagy másképpen kifejezve: Ha Isten olyan önrendelkezésre képes lényeket teremtett, akiknek megvan a lehetőségük, hogy azt tegyék, ami erkölcsileg rossz (és ezzel a saját temészetük és a dolgok objektív rendje ellen cselekedjenek), akkor vajon nem Istenre hárul-e végeredményben a felelősség, hogy a világon a rossz oly hatalmas?

Ennek a kérdésnek azonban szembe kell szegezni a másik kérdést: vajon lehetséges-e saját tevékenységük által fejlődő, végső céljukat még el nem ért, szabad lényeket teremteni, amelyek (akik) teljesen képtelenek a rosszra? — Az igaz ugyan, hogy a rossz választásának lehetősége nem tartozik az önrendelkezésre való képességnek mint olyannak lényegéhez. Az azonban nagyon kérdéses, hogy lehetséges-e evolutív szabadság, amely nem képes a rosszra.

Meg kell még továbbá gondolnunk azt is, hogy ha az erkölcsi rosszért valamiképpen Istent tesszük felelőssé, akkor egy önmagában véve helyes értelmi impulzusnak helytelen irányt adunk. Mindennek, még a rossznak is keressük az értelmét, és ez önmagában véve helyes. Ebben az esetben azonban számolnunk kellene azzal, hogy ezt nem vezethetjük vissza minden értelmesség ősprincipiumára, az Istenre, mivel az erkölcsi rossz a maga mivolta szerint irracionális. Végeredményben ugyanis azt jelenti, hogy egy értelmes, öntudattal rendelkező lény, tudatosan és nem csupán tévedésből olyasmit tesz, ami a valóság rendje és ezáltal önmaga ellen van. (Amennyiben csak tévedésből tesz ilyesmit, már nem lehet szó erkölcsi rosszról!) Az ilyen cselekedet nem nevezhető racionálisnak, és csak abból érthető, hogy a véges önrendelkezési képesség, mivel tényleg megvan benne a feltétlenség mozzanata, önmagát minden másra való tekintet nélkül abszolutizálhatja, és ezáltal önmagába be tud zárkózni. Az erkölcsi rossz végső gyökere tehát az öntudatossága és szabad volta alapján valamiképpen végtelen (azaz valamiképpen Istenhez hasonló), egyben azonban véges lénynek önistenítése és ennek megfelelő magatartása: valamit csak abból az okból tesz, mivel ő akarja. — Ezért a teremtő Istent nem lehet felelőssé tenni.

(3) A rossz problémájára filozófiai megfontolás

alapján felvázolt válaszunk, ha némi támaszt is nyújt az értelemnek, nem ad e kérdés egzisztenciális súlyával számot vető megoldást. Igazi megoldást csak maga az Isten adhat, amennyiben kinyilvánítja, hogy a gonoszság hálójában vergődő embert nem hagyja egyedül, hogy szolidaritást vállal a szenvedő emberrel. Ez az, ami történelmileg a Názereti Jézusban valósult meg, akit feltámadásának megtapasztalása alapján Krisztusnak és Isten egyszülött Fiának tartanak a keresztények. Benne megmutatkozott, hogy Isten az embert a szenvedésben nem hagyja magára, hanem magára vállalva az emberi nyomorúságot egészen a halálig, mégpedig az igazságtalanságból eredő erőszakos halálig, belülről megváltoztatja az emberi sorsot, aminek jele éppen Krisztus feltámadása. Ez az, amit teológiailag megváltásnak nevezünk és az a teljes, az isteni válasz a világban található rossz problémájára.

FÜGGELÉK:

Isten ismerete a természetes ész segítségével — illetve a kinyilatkoztatás hivő elfogadása alapján

1. *Elvi megjegyzések*

Azokat a felismeréseket, melyeket az ember saját eszének használata által sajátított el, illetve azokat, melyeket az isteni kinyilatkoztatást elismerő vallásos hitből származnak, gyakran mint autonóm (öntörvényű) és heteronóm (törvényszerűségét, meghatározottságát mástól kapó) ismeretet szokták egymással szembeállítani. Ha ebből a beosztásból indulunk ki, akkor a filozófia azt az ismeretet rendszerezné és fejtené ki, mely az embernek saját tapasztalata alapján áll rendelkezésére, míg a teológia azzal az ismerettel foglalkozna, melyet az Isten közölt az emberrel. Ez a szembeállítás azonban nagyon felületesen fejezi csak ki a filozófia és a teológia, illetve az emberi értelemből és a kinyilatkoztatás elfogadásából eredő megismerés viszonyát.

Most nem szándékozunk a filozófia és a teológia viszonyát minden szempontból megvizsgálni. A következőkben csak a filozófiai és a teológiai istenismeret érdekel minket. Az ezek között fennálló összefüggést a következőképpen írhatjuk le:

a) *Az emberi értelem segítségével elért istenismeretben is megvan az isteni önközlés mozzanata*

A filozófiai istenismeret elsősorban azért nevezhető a szó legáltalánosabb értelmében Istentől közölt ismeretnek, mivel az ember maga, minden képességével együtt,

melyhez az értelmi tevékenység is hozzátartozik, mint Isten teremtménye, azaz önközlésének eredménye létezik.

Megfontolandó továbbá, hogy minden embernek ténylegesen létrejövő értelmi megismerésében mindig vannak egyedi és esetleges, az általánosból és szükségszerűből le nem vezethető mozzanatok. Vagyis minden emberi megismerés mindig egy adott történelmi, társadalmi, gazdasági szituációban játszódik le, amely fölött az egyes ember csak nagyon csekély mértékben rendelkezik. Hogy pontosan milyen tapasztalatokat szerez, hogy mit él meg, hogy hogyan és miképpen találkozik életében a feltétlenség követelményével, azt nem ő határozza meg, ez az egyes ember számára meglehetősen « sorsszerű », és ezért ezekkel szemben a befogadás, a receptivitás a feladata. Ha ezek a világban szerzett konkrét élmények és tapasztalatok számára abszolút jelentőséggel bírnak, akkor ezekben felismerheti az utalást az Abszolútumra, vagyis a természeten keresztül az Isten nyilatkoztatta ki magát számára.

b) *Az isteni kinyilatkoztatásból eredő istenismeretnek belső mozzanata az ember saját értelmi tevékenysége által elsajátított istenismeret*

Isten önközlése, lényének kinyilatkoztatása az ember számára feltételezi azt, hogy az ember konkrét természeténél fogva képes Isten üzenetének, Isten szavának befogadására. Ha azonban erre képes, akkor saját értelmes természete alapján rendelkeznie kell azzal a képességgel, hogy megismerje az Istent. Hogyan tudná különben annak, amit isteni kinyilatkoztatásnak tart, isteni eredetét, feltétlen értelmességét, igaz voltát felismerni? Ha az ember nem lenne képes arra, hogy saját természetes értelmével megismerje az Istent, akkor az isteni önkinyilatkoztatásnak az emberben semmiféle

« fogódzópontja » sem lenne és így az embert soha el nem érhetné. Az a felfogás tehát, mely szerint a kinyilatkoztatás az emberhez csakis kívülről érkezik meg, önellentmondó volta miatt tarthatatlan.

c) *A két szempont szintézise*

Isten « természetes » megismerése, vagyis az emberi értelem önálló tevékenysége folytán kialakuló istenismeret, és a « kinyilatkoztatás » vagyis az isteni működés által az emberrel közölt istenismeret, nemcsak hogy nem zárják ki, hanem ellenkezőleg feltételezik egymást. Ez egyébként már abból is következik, amit fentebb Isten teremtő tevékenysége legfőbb jellegzetességének ismertünk fel: amikor Isten teremt, létrehozza a teremtmény önállóságot.

Az a tény tehát, hogy valami a világon belül teremtményi működés folytán keletkezett, semmiképpen sem zárja ki, hogy ez a valami ne legyen Isten teremtői tevékenységének következménye is, mint ahogy abból, hogy az Isten a világon belül létrehoz valamit, nem következik, hogy ez ne legyen egyszersmint teremtett erők eredménye. Ha egyszer megértettük az isteni és a teremtményi tevékenységnek egységét és különbözőségét, akkor az isteni kinyilatkoztatást felfoghatjuk mint a világhoz tartozó tényezők saját működésének eredményét (mely tényezőkön persze nemcsak az anyagi és biológiai erők, hanem az ember szellemisége — értelme és akarata — is értendők) anélkül, hogy ezáltal a legkisebb mértékben is tagadnánk azt, hogy az Isten személyesen működik a világban, amikor kinyilatkoztatja magát. Isten « a próféták által szólott », mint ahogy ezt a szentmise Krédójában mondjuk, azaz az isteni szó a világban csakis mint egy az emberektől felfogott és értelmesen kimondott szó létezik. Az isteni és a teremt-

ményi valóság egységének és különbözőségének csúcspontja pedig Urunknak, Jézus Krisztusnak személye, akinek emberi szavai és tettei magának Istennek a szavai és tettei.

2. *A « természetes » és a « kinyilatkoztatásból eredő » (azaz « természetfeletti ») istenismeret strukturális azonossága*

Isten természetes ismerete azáltal jön létre, hogy az ember a legalapvetőbb, mindenki számára rendelkezésre álló emberi tapasztalatokra reflektál, ezeket átgondolja, vagyis, hogy a gondolkodó ember magában a világban, melynek részeként éli meg magát, bizonyos adottságokra bukkan, amelyek az Abszolútumra, illetve ennek személyes jellegére és transzcendens-immanens voltára *utalnak*. Végeredményben mindig arról van szó, hogy az ember valamilyen konkrét tapasztalat kapcsán, ezen tapasztalatok « hátttereként » felismeri, hogy az Abszolútum egy titokzatos valóság, amely a saját embervoltának esetlegessége miatt szemben áll vele, egyszersmind azonban őt magát belsőleg meghatározza.

Isten « megtapasztalása » (és e háttéri tapasztalatot kifejtő istenbizonyítás) az ember számára azért lehetséges, mivel az emberi értelem természeténél fogva « be van állítva » az Abszolútumra, ez számára soha nem lehet közömbös. « Puszta tények » nincsenek; mindennek, ami megtörténik, ami valamiképpen az ember látósugarába kerül, megvan a maga, az egyszerűen csak regisztrálható tényen túlmutató jelentősége. Mivel az ember értelme az igazságra, a valóságra a maga teljessége szerint, és végeredményben a feltétlenre irányul, azért a feltétlenre utaló jelek*ben* és ezek *által* képes az Abszolútumot mint olyat megismerni.

A *természetfölötti istenismeretnek* (Istennek a ki-

nyilatkoztatást elfogadó hit által történő megismerésének) két feltételét szokás megkülönböztetni: Istennek ún. belső és külső tanúságtételét (*testimonium Dei internum et externum*).

Isten belső tanúságtételén azt értjük, hogy az Isten, mivel minden embert az üdvösség jelenlegi konkrét rendjében arra teremtett, hogy szentháromsági életében részt vegyen, ezáltal minden embert belsőleg mintegy « ráhangolt » a kinyilatkoztatásra. Az Isten belső tanúságtétele ezek szerint nem más, mint az ember természetében « kegyelemből » meglévő ráhangoltság a magát kinyilatkoztató Istenre, amelynek alapján az Isten személyes szava az ember számára soha nem hangzik idegenül.

Isten külső tanúságtételén pedig egy olyan a külső (az anyagi) világban észlelhető eseményt, történést értünk, amelynek Istenre utaló jelentősége van. Olyasvalami ez, ami által az ember életében felismerheti Isten gondviselő jóságát; ha egészen rendkívüli esetről van szó, csodáról beszélünk.

A *hit* mint Isten kinyilatkoztatásának felismerése és elfogadása a belső és külső isteni tanúságtétel egybehangzása, szintézise által jön létre. A külső tanúságtétel a belső nélkül érthetetlen, felfoghatatlan lenne, a belső viszont a külső nélkül nem rendelkezne egy meghatározott, az emberi megismerés természetének megfelelő tárggyal. Még Istennek is alkalmazkodnia kell az ember természetéhez (tulajdonképpen csak saját teremtő tervéhez) és a külső valóság által, érzékelhető jelekben kell megmutatkoznia, ha közölni akarja magát az emberrel. — Olyan esetekben, amikor az ember megtapasztalja, hogy egy esemény, egy történés világosan megválaszolja azt a kérdést, amely számára az által vetődik fel, hogy a feltétlen boldogságra és ezáltal személyes istenközösségre vágyik, azonnal fel tudja ismerni, hogy

ezáltal a végső és személyes üdvösség hírével és így az Isten szavával került szembe.

3. *Következtetések*

Minden vallásos hitnek az istenhit a lényege. A keresztény hit sem tesz mást, mint csupán konkretizálja, továbbvezeti az Istenben való hitet. Hiszen a keresztények is csak azért hisznek Jézus Krisztusban, mert benne felismerték az Isten Igéjét, azt, aki által az Isten maga szólt az emberekhez, hogy így őket elvezesse az üdvösségre. És a katolikusok is csak azért fogadják el az Egyházat és annak tanítását, mivel hisznek Istenben és felismerték, hogy Isten Krisztus és az Egyház által szól hozzájuk.

Ha a dolgokat és eseményeket nem izoláljuk, hanem összefüggésükben szemléljük, akkor végeredményben mindenben megtalálható az utalás Istenre. Hiszen a minden ismeretünkben, annak hátttereként meglévő létismeret az istenismeret « kezdeménye ». Ha a létismeret úgy elmélyül, hogy az ember a feltétlenség mindenütt meglévő mozzanatát mint az immanens-transzcendens és egyben személyes jellegű örökre titokzatos Ősvalóságot ismeri fel, adva van az Isten kifejezett ismerete. Minél átfogóbb, minél egzisztenciálisabb, minél személyesebb ez az ismeret, annál inkább válik hitbeli ismeretté. A hit a világot mint a személyes isteni Szeretet művet ismeri fel.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 5

Válogatott irodalom 6

BEVEZETÉS: ISTEN FOGALMA A VALLÁSBAN ÉS A FILOZÓFIÁBAN 7

I. ISTEN ÉRTELMI MEGISMERÉSÉNEK FELTÉTELEI 13

1. Isten értelmi megismerésének lehetőségét tagadó nézetek 14
   a) Nézetek, melyek Isten értelmi megismerhetőségét elvileg kizárják 14
   b) Nem-értelmi istenismeretet lehetségesnek tartó nézetek 20
2. Meddig terjed az emberi tapasztalat? 23
   a) A feltétlen valóság megtapasztalása 24
   b) További utalások a feltétlenre 29
      aa) Az igazság feltétlensége 30
      bb) Az érték feltétlensége . 31
      cc) A szabadság feltétlensége 32
      dd) A lét feltétlensége 33
      ee) A feltétlen valóság megtapasztalásának feltétele: az öntudat 35
   c) A transzcendentalális tapasztalás a feltétlen megtapasztalása . . . . . .
3. Beszélhetünk-e arról, hogy megtapasztaljuk az Istent? 36
   a) Kifejezett tapasztalatunk nincsen Istenről . . 37
   b) A transzecendentális tapasztalás bizonyos értelemben Isten megtapasztalása 38
   c) Következmények az istenismeretre vonatkozólag . 41

II. AZ ISTEN LÉTÉRE UTALÓ NÉHÁNY TÉNY RENDSZERES KIFEJTÉSE 45
1. Az élete értelmét kereső ember 46
2. Az erkölcsiség feltétlen követelménye előtt álló ember 56
a) Az erkölcsi tudat megnyilvánulása az erkölcsi ítéletben 56
b) Mit feltételez az erkölcsi ítélet? 59
c) Az erkölcsi kötelezettség mivolta 63
d) A szabadság feltétlen kötöttsége egy személyes jellegű feltétlen valóságra utal 67
3. Az esetlegességükről tanúságot tevő létezők végső alapját kereső ember 70
a) Fogalmak tisztázása 71
b) Az érvelés menete . 72
c) Kiegészítő megjegyzések 76
4. A fejlődő világ titkát megérteni akaró ember 79
a) A keletkezés nehezen érthető ténye 79
b) Az önfelülmúlás mint a világ evolúciójának döntő mozzanata 90
c) Az önfelülmúlás meglepő ténye magyarázatra szorul 97
d) Az Isten mint az önfelülmúlás lehetőségének feltétele 107

III. AZ ATEIZMUS MINT FILOZÓFIAI KÉRDÉS . 109
1. A modern ateizmus okai 109
a) A modern elméleti ateizmus legfontosabb érvei . 111
aa) Az istenfogalom felesleges 111
bb) Az istenfogalom egyenesen káros . . . 115
b) Az istenfogalom ateista magyarázata . 116
2. Az ateizmus állításainak elemzése 118
a) Az ateizmus egy helytelen istenfogalom ellen harcol 118
b) Az istenhit nem csupán szubjektív emberi félelmek és vágyak kivetítése 121
c) Az ateizmus egzisztenciális gyökerei . 124

IV. AZ ISTEN MIVOLTA . . . 129
1. Hogyan kell az Istenről helyesen beszélni? . 129
2. Isten transzcendenciája és immanenciája 137
a) A tény 137
b) Az Isten és a világ viszonyának téves szemlélete . 139
c) Az Isten és a világ egységének és különbözőségének elemzése 142
aa) Hogyan viszonylik egymáshoz általában az egység és különbözőség? 143
bb) Hogyan értelmezhető ezek után az egység és a különbözőség az Isten és a világ között? . 151
d) Kiegészítő megjegyzés: a különbség illetve a « sokaság » az Istenben magában 155
3. Az Isten teremtő tevékenysége és a belőle adódó következmények 156
a) A teremtés fogalmának eredete és a fogalom hagyományos kifejtése 156
b) A teremtés fogalmának behatóbb elemzése . 158
c) Egy átfogó teremtésfogalom 163
d) A világ teremtett voltának következményei . . 165
aa) Az Isten fenntartja a világot és együttműködik vele 165
bb) Az Isten a világon belül teremtményi erők közvetítésével személyesen és szuverén módon működik 170
4. Honnan ered a világban a rossz? . 177
a) Mi is valójában a rossz? 178
b) Miért léphet fel a rossz az Istentől teremtett világban? 180

FÜGGELÉK: Isten ismerete a természetes ész segítségével - a kinyilatkoztatás hivő elfogadása alapján . . . 185

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
***5. A kinyilatkoztatás kritikája**
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

*1. Isten léte és mivolta
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
*6. A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
*3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
*9. Isten népének szolgái
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
***2a. Bevezetés a vallástlélektanba**
*2b. A személyi érettség felé
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6a. Az elkölcsi élet alapjai
*6b. Élet és erkölcs
7. Teológiai erkölcstan
*8. A lelki élet teológiája
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába;* II/6 *A kezdetek teológiája;* III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/2a *Bevezetés a vallástlélektanba.*

R. P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klagenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, ciszterci, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*; IV/8 *A lelki élet teológiája.*

HARDY GILBERT, ciszterci, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, ciszterci ta, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

MIHÁLYI GILBERT, premontrei, a magyarok lelkipásztora Chicagóban: III/3 *Az Egyház liturgikus élete.*

Rev. Gilbert Mihalyi
2015 W. Augusta Blvd.
Chicago, Illinois 60622
U.S.A.

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia*; III/9 *Isten népének szolgái.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok 1.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R. P. Mihály Szentmártoni
Jordanovac 110
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 169
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6a *Az erkölcsi élet alapjai*; IV/6b *Élet és erkölcs.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe*; II/1 *Isten léte és mivolta.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Ritz S. — Szabó F.
Via della Pilotta, 25
I - 00187 Roma

WEISSMAHR BÉLA S.J.

Budapesten született 1929-ben. Érettségi után 1947-ben belépett a jezsuita rendbe. Filozófiai és teológiai tanulmányait Szegeden, Budapesten és Maastrichtban (Hollandia) végezte. 1958-ban szentelték pappá. 1959-ben Indonéziába ment, ahol 1960-tól 1966 végéig dogmatikát tanított Yogyakartában (Közép-Jáván). 1967-ben visszatért Európába, hogy Rómában a Pápai Gergely Egyetemen teológiai doktorátust szerezzen. Eközben 1969-től 1971-ig a Collegium Germanicum et Hungaricumban mint «repetitor» működött. 1971 óta bölcseleti istentant és metafizikát tanít a jezsuiták müncheni Filozófiai Főiskoláján. Doktori disszertációja 1973-ban jelent meg, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* címmel.